JORGE BRANDÉS

RENÁN Y NIETZSCHE

TRADUCCIÓN DE C. A. COMET

EDITORIAL-AMÉRICA
MADRID

JORGE BRANDÉS

RENÁN Y NIETZSCHE

EDITORIAL-AMÉRICA

MADRID

ERNESTO RENÁN

Ciertamente, durante mi estancia en París, de Abril a Septiembre de 1870, no tenía ninguna intención de visitar a Renán; siempre he experimentado una especie de terror ante la idea de introducirme en la casa de un hombre ilustre y robarle su tiempo con el pretexto de testimoniarle mi admiración. Pero como Taine, el amigo más íntimo de Renán, me había incitado con insistencia a que fuese a ver a «su amigo el filósofo» y me había dado para él una carta de presentación, me atreví por fin, y me presenté en el tercer piso de una casa de la calle de Vannes, donde habitaba Renán. Su interior era de los más sencillos. Desde que le había sido retirada su cátedra de hebreo, se había visto privado de los ingresos fijos, y sólo había vivido gracias a la popularidad de su primera obra.

Por las obras y los retratos de Renán, me había figurado a éste con el aspecto de un Julio Simón más refinado, filántropo, amable, con la cabeza ligeramente inclinada; encontré a un hombre firme, de frase breve y atenta, de voz tajante. Tenía un poco de la timidez del sabio y un mucho de la seguridad ligeramente altiva de un hombre de mundo. Renán tenía en aquella época 47 años. Junto a su mesa, vi a un hombre más bien

bajo, de hombros anchos y ligeramente abovedados, de cabeza potente. El rostro completamente afeitado recordaba que, en un principio, Renán estaba destinado al sacerdocio. Sus facciones eran groseras y la tez impura; unos ojos azules cuya mirada atenta no se levantaba en la dirección del interlocutor sino de vez en cuando; una boca inteligente, elocuente hasta en su silencio. Aquel semblante, que, a pesar de su falta de belleza, era muy atrayente, gracias a su expresión de inteligencia superior, se orlaba de cabellos negros, largos y lisos, grises en las sienes. Su exterior me recordaba una genialidad que él mismo había lanzado: «La ciencia es plebeya.»

I

En mi juventud, experimenté alguna repulsión hacia Renán, y, en realidad, su obra solicita una determinada naturaleza de espíritu. Además, su ***Vida de Jesús***, el primero de sus libros que cayó en mis manos, es quizá el menos bueno; su sentimiento se revela en él algunas veces como una unción un tanto acentuada, último resto de su educación eclesiástica. En una palabra: todo cuanto podía parecer amanerado o falso a los ojos de un adolescente me impedía apreciar en su justo valor sus grandes cualidades de autor. Con los años, esta primera impresión se había desvanecido.

La hermosa recopilación de ***Estudios de historia religiosa*** me obligó a reconocer la delicadeza casi femenina de su alma, delicadeza que no puede ser interpretada como un defecto de virilidad sino por un espíritu juvenil y un tanto rudo—y tal era mi caso cuando por primera vez leí a Renán—o por una juventud impa-

ciente o revolucionaria. Llegué, pues, a encontrar natural que el que con tanta justicia había sido llamado «el más dulce de los valientes» se expresase a causa de su situación de excepción no sin alguna tristeza al describir el dolor lacerante que experimenta al sentirse excluído de la gran familia religiosa el hombre que, mediante una noble lucha, ha conquistado un puesto en el dominio del pensamiento libre. «Tenemos que estar seguros de nosotros mismos para no dejarnos conmover cuando las mujeres y los niños, juntando sus manos nos dicen: ¡Creed como nosotros.»

Sin embargo, cometí un error al creer que encontraría en su conversación las huellas de aquel acento quejumbroso. Su manera de expresarse estaba impregnada de una libertad de espíritu de las más completas, de esa comodidad magnífica, propia de los genios. La característica de su verbo era un desprecio hacia la multitud tal como no lo había encontrado nunca en un hombre desprovisto de toda amargura y de todo odio contra la humanidad. Desde mi primera visita, hizo girar la conversación hacia la estulticia humana, y, deseoso, sin duda, de inculcar a un joven compañero de lucha la dosis necesaria de serenidad, declaró con la mayor calma. «La mayor parte de los hombres no son hombres, sino monos.» Ello me hizo pensar en esta frase de Géruzez: «La edad madura desprecia con tolerancia.» Este desprecio plácido se deja descubrir con frecuencia en los prefacios de Renán: en su estudio sobre Lamennais lo ha definido, por decirlo así. Allí leemos el pasaje siguiente: «En Lamennais hay demasiada cólera y no bastante desprecio. Las consecuencias literarias de este defecto son muy graves. La cólera lleva consigo la declamación, la grosería y con frecuencia, las injurias. El des-

precio, por el contrario, produce casi siempre un estilo elegante y pleno de dignidad. La cólera experimenta la necesidad de sentirse compartida. El desprecio es una voluptuosidad fina y penetrante que no necesita de la simpatía de los demás; es discreto y se basta a sí mismo.»

Renán hablaba con una especie de numen, con un no sé qué de vivo y desbordante que gusta de encontrarse en lo que los franceses califican de «encantador», epíteto que en París se aplica corrientemente a la conversación y a la manera de ser de Renán. Su lenguaje hablado no desdice en nada del aspecto solemne que adquiere con tanta frecuencia su estilo literario. No tenía absolutamente nada de la unción sacerdotal, y nada tampoco de esa actitud patética que hubiera podido esperarse de un mártir del pensamiento libre. Gustaba de comenzar sus conceptos con la palabra «diablo»; y, lejos de parecer amargo o arisco, daba muestras de un equilibrio olímpico, pleno de buen humor. Yo estaba al corriente de los ataques neciamente odiosos a que diariamente estaba expuesto por parte de los ***buenos pensadores***, y, en el ambiente periodístico de Veuillot, yo había oído debatir la cuestión de saber cuál de los dos —la horca o el fusilamiento—era el castigo equitativo para su herejía. Así, pues, encontré bastante natural preguntar a Renán si había sufrido mucho a causa de sus opiniones. «Yo—exclamó—, absolutamente nada. No frecuento a los católicos; no conozco más que a uno sólo; tenemos uno en la Academia de Inscripciones y somos muy buenos amigos. Los sermones que pronuncian ocupándose de mí no los oigo, ni leo los panfletos que escriben contra mí. ¿Qué mal podrían hacerme?» Según Renán, los fieles constituirán una quinta parte de la población francesa, y creía que

dichos fieles eran mucho más fanáticos que los católicos de acción de otros países, no siendo ya el catolicismo, según él, en España y en Italia, sino una cuestión de costumbres, mientras que en Francia era excitado por la oposición de los espíritus avanzados.

En el mes de Junio de 1870, encontré a Renán muy satisfecho por los acontecimientos de Roma. «Se debería erigir una estatua en honor de Pío IX—declaró—; es un hombre admirable. Después de Lutero, nadie ha prestado tan grandes servicios a la libertad religiosa; ha hecho dar a las cosas un paso de trescientos años hacia delante. Sin él, el catolicismo hubiera podido permanecer muy bien aun algunos centenares de años semejante a sí mismo, con sus telas de araña y su polvo, en su habitación herméticamente cerrada, en tanto que, ahora, podremos ventilarla, y el mundo podrá comprobar que no hay nada dentro.» Renán temió que en el último momento no se hubiese hecho concesiones recíprocas acerca de la infalibilidad del Papa, y que en el convenio así establecido, dejando en efecto las cosas en tal estado, no hubiera podido hacer por completo ilusoria la decisión de intervenir; pero, precisamente en aquel momento, la posibilidad de un acuerdo iba a desvanecerse, y era de prever que no se retrocedería ante ninguna consecuencia, ni aun ante el resultado que Renán consideraba como inminente e inevitable, a saber, que se llegaría a crear en el seno del catolicismo escisiones tan importantes como las que existen en el seno del protestantismo. Los acontecimientos han demostrado que la política de la Iglesia Católica era más hábil de lo que creyeron por el momento sus adversarios. La escisión sobrevenida nunca ha sido profunda ni importante, y nada deja de prever la posibilidad de un desmorona-

miento análogo al del protestantismo con sus innumerables sectas. Renán, que se interesaba sobre todo en Francia, esperaba, ante todo, ver a la burguesía francesa sobrecogerse, pues, habiéndose echado confiadamente en los brazos de la Iglesia desde la revolución de Febrero, aquélla había seguido con gran inquietud las acciones del papado contra la civilización.

En su hermosa novela ***Ladislao Bolski,*** Víctor Cherbuliez se ha burlado muy graciosamente de las teorías preferidas por Renán poniendo en boca del hostelero de su héroe, hombre bueno aunque muy poco apto para la acción, frases propias de Renán. Jorge Richardet habla de la naturaleza delicada y precaria de la verdad y de la necesidad que se deduce de no acercarse a ella más que con una atención y una circunspección siempre alerta. Como Renán, tiene la convicción de que no se trata en todo más que de matices; que la verdad no es sencillamente blanca o negra, sino una mezcla de ambos colores, y fracasa por la razón de que no se puede vivir con matices. Jorge Richardet quiere realizar en su vida la idea que Renán expresó en el pasaje siguiente, que no es sino un ejemplo entre otros: «Sería más prudente ingeniarse para matar un insecto alado a mazazos que querer atrapar la verdad con la ayuda de los silogismos groseros de la razón; la verdad, ligera y voluble, se evade y perdemos nuestro trabajo.»

Cualquiera que esté familiarizado con la obra literaria de Renán ha podido darse cuenta de la fidelidad con que aplica, cuando escribe, la doctrina así expresada. Pero, cuando habla, ¿qué hace entonces de sus queridos matices? Mientras Taine, con un atrevimiento raro en sus escritos, observa en su conversación, los principios de justicia y de equidad más rigurosos, res-

tringiendo y moderando sin cesar sus frases, Renán va, al hablar, directamente a los extremos, y se manifiesta por completo diferente a un observador de matices. En un punto, sin embargo, su modo de expresión alcanzaba una violencia igual: cuando la conversación acababa de recaer sobre la filosofía espiritual de Francia. Habiendo engrandecido esta doctrina gracias a su unión estrecha con la Iglesia y gracias a su situación de filosofía del Estado, se veía obligada en todo tiempo a ganar el corazón de los padres de familia, inscribiendo en su bandera las virtudes y los dogmas tradicionales, y, desdeñando las verdades nuevas, prometían crear en el país entero una atmósfera de buenas costumbres que serían el resultado del trabajo científico de su escuela.

En aquel momento, esta escuela ocupaba aún todas las cátedras de filosofía en Francia. En la Sorbona, estaba representada por Janet y Caro. Janet, seguramente el espíritu más refinado y más elegante de ambos, se dedicaba a comprender a sus adversarios y a hacerles justicia, y no se dejaba influir, de ningún modo, por el deseo de agradar a la Iglesia, en tanto que Caro (Bellac en ***El mundo en que nos aburrimos***, comedia de Pailleron), verdadera personificación de la mediocridad, sabía atraer los aplausos de sus auditores al hacer estado de la libertad, de la voluntad y de la creencia en Dios, con grandes esfuerzos de gestos untuosos y golpes vigorosos de su ancho tórax. Para Renán, que había consagrado entretanto un hermoso estudio a Cousin, orador y escritor, la filosofía ecléctica, en las conversaciones íntimas, no era más que «un guisote oficial», «un caldo para niños», «una concepción de las mediocridades para uso de la mediocridad». Sí; en este punto, Renán era hasta tal extremo intratable, que él, hombre de

matices, en el transcurso de una discusión, nunca quiso desistir de su opinión, según la cual, el espiritualismo era *a priori* una concepción errónea. Su admiración a Taine, por el contrario, era apasionada. Acostumbraba a decir: «Taine es el hombre de la verdad; es la veracidad en persona.» A pesar de las diferencias notables que existían entre sus naturalèzas—el estilo de Taine es de una violencia fría y el de Renán fluye con suavidad—, Renán se declaraba de acuerdo con su amigo en todas las cuestiones de alguna importancia. Y como quiera que un día, al abordar una cuestión entonces muy discutida en Francia, le preguntase yo hasta qué punto la opinión pública tenía motivos para deplorar la decadencia intelectual de Francia, Renán aprovechó aquella ocasión para referirse a Taine y declaró: «¡Decadencia! ¿Qué quiere decir eso? Todo es relativo. Taine, por ejemplo, ¿no es mucho más grande que Cousin y Villemain juntos? Todavía queda mucho talento en Francia.» Y no cesaba de repetir estas palabras: *«Queda mucho talento en Francia»*.

Como la mayor parte de los franceses cultos, Renán profesaba a George Sand una admiración casi respetuosa. Sin ser infiel por ello a los ideales de su juventud, aquella mujer eminente había sabido conquistar a la joven generación de Francia. Ganó a Renán, el idealista, con su idealismo, y a Taine, el naturalista, con la potencia misteriosa de su naturaleza. Alejandro Dumas, en sus dramas, crítica acerba de los héroes y de las heroínas de George Sand, era quizá, de todos los autores postrománticos, el que había manifestado más simpatía hacia ella. Ahora bien; el entusiasmo de Dumas por George Sand no era más que una consecuencia de su gran receptabilidad literaria en general; el de Re-

nán era de un orden más profundo. Del mismo modo, Renán se siente impulsado a detestar a Béranger, al que atribuye la personificación de todo lo que el carácter francés tiene de ligero, de frívolo y de prosaico, y que le hablaba del ***Dios de las buenas gentes,*** a él, adorador del Cosmos y discípulo de Herder, una inepcia, y del mismo modo se siente atraído por una simpatía irresistible hacia el autor de ***Lelia,*** de ***Spiridon*** y de tantas otras obras románticas.

A pesar de la extensión de su horizonte intelectual, Renán no está exento de prejuicios nacionales en sus simpatías y antipatías literarias. En el transcurso de una conversación sobre Inglaterra, no tenía nada bueno que decir de Dickens; fué imposible, incluso, obligarle a la estricta equidad: «El estilo pretencioso de Dickens—declaró—me produce la misma impresión que el estilo de un artículo de periódico de provincias.» Su artículo sobre Fenerbach, célebre por los ataques injustos que contiene, aparece menos estupefaciente cuando se sabe hasta qué punto los defectos de Dickens impiden a Renán ver las cualidades de este autor. Este mismo sentido para la expresión clásica y moderada, llevado al extremo, aleja a Renán de los juegos humorísticos de Dickens con su resabio de las bufonerías shakespearianas y le aparta de la forma apasionada y violenta de Fenerbach. El amaneramiento genial del autor inglés le parece provinciano; los truenos, la agitación y las exclamaciones del escritor alemán le parecen encerrar una atmósfera de humo de tabaco y de pedantería impía de estudiante alemán. En sus preferencias literarias, Renán es a la vez romano y parisiense; se halla saturado de un clasicismo extremado.

II

Durante la primavera de 1870, Renán se disponía a acompañar al príncipe Napóleón en su viaje a Spitzberg. Poco antes de partir, se nos ocurrió hablar de política. «Puede usted llegar a conocer al emperador por completo estudiando sus escritos—dijo—. Es un periodista en el trono, un hombre que no cesa de consultar la opinión pública. Como todo su poder depende de esta opinión pública, a pesar de su inferioridad, necesita desplegar un arte mucho más sutil que Bismarck, que puede pasar a otro lugar. Hasta ahora, sólo se ha debilitado físicamente; sus condiciones morales son buenas. Pero se ha vuelto extremadamente sombrío y desconfía de sus propias fuerzas, lo que casi nunca le ocurría antes.»

Renán juzgó a Napoleón III sobre poco más o menos como Sainte-Beuve en su célebre fragmento póstumo sobre el libro del emperador *La historia de César*, en el cual estigmatiza a los «Césares de segundo orden», los que «nacieron sobre la púrpura o al lado de la púrpura», y en que se descubre algo «de penoso, de ficticio y, por decirlo así, de artificioso». Renán juzgó con severidad a Ollivier, quien, en aquel momento, cursaba su breve y poco brillante carrera de primer ministro y al que conocía desde hacía mucho tiempo. Acostumbraba decir: «Ollivier y el emperador están hechos el uno para el otro; están emparentados por sus afinidades morales; ambos se hallan poseídos por el mismo misticismo orgulloso; los dos están trabados en sus sueños; son, por decirlo así, cuñados, a consecuencia de su comercio con la Quimera.» Desde 1851, Ollivier había dicho con frecuencia a Renán: «Tan pronto como me encuentre en el poder, seré primer ministro...»

Por todas partes por donde yo iba, encontraba ocasión de sacar a relucir la necesidad de la enseñanza obligatoria gratuíta o extremadamente barata en Francia, porque esta idea era considerada en todas partes como una utopía o una vieja ilusión, desde hacía mucho tiempo pasada de moda. Sin embargo, cuando, en mis conversaciones con Renán, tuve ocasión de hacer alusión a ello, las declaraciones de éste fueron hasta tal punto paradójicas, que me costó algún trabajo tomarlo en serio. Sus argumentos contra la enseñanza obligatoria adquieren un interés muy especial por el hecho de que, durante el segundo Imperio, pudieron ser oídós de labios de todos los grandes hombres de Francia, sólo con variantes en la forma. Desde luego, Renán consideraba la enseñanza obligatoria como una especie de tiranía. «Personalmente—dijo—, tengo un hijo que está lisiado. ¿No sería tiránico quitármelo con el pretexto de darle enseñanza?» Por más que redargüí que la ley haría excepciones, él replicaba: Entonces, nadie enviaría a sus hijos a la escuela. No conoce usted a muchos campesinos franceses; nunca se tomarían ese trabajo. Dejémosles cultivar sus tierras y pagar sus impuestos, o póngaseles un fusil en la mano y un saco sobre la espalda, y serán los mejores soldados del mundo. Lo que conviene a una raza no conviene ni con mucho a otra. Francia no es un país como Escocia o Escandinavia; las costumbres puritanas y germánicas no se han hecho para nosotros. Francia, por ejemplo, no es un país religioso, y toda tentativa para atraerle hacia la religión sería inutil. Francia es un país que produce dos cosas: ***lo grande y lo chico.*** Nunca encontrará usted aquí la mediocridad honrada. Estas dos palabras sintetizan todas las inclinaciones superiores de

la población, y, fuera de esto, sólo desea una cosa: divertirse y sentir, a través de los placeres, que vive. Además, por último, créame: tengo la convicción absoluta de que la enseñanza elemental constituye francamente un mal. ¿Qué es un hombre que sabe leer y escribir, esto es, que no sabe más que leer y escribir? Un animal; un animal estúpido y *pretencioso.* Dé usted a los hombres de quince a veinte años enseñanza, si puede, o no les dé usted nada. Lo que se encuentra entre estos dos extremos está tan lejos de hacerles más inteligentes, que, por el contrario, no hace más que destruir su amable naturaleza espontánea, su instinto, su sentido común innato, y, por tanto, les torna impacientes. ¿Existe algo más terrible que ser gobernado por alumnos instructores? La única razón que nos obliga actualmente ocuparnos de todas esas pretendidas mejoras es la de que *ese montón de muchachos* nos ha impuesto el sufragio universal. No; pongámonos de acuerdo en esto: únicamente en el individuo altamente culto la cultura es un bien, y los semicultos no son más que monos inútiles y pretenciosos. «Se me ocurrió hablar de la necesidad de contrabalancear la suma potencia devoradóra de París; de la necesidad de dar importancia a Lyon. ¡Lyon! —exclamó y no bromeaba—. Pero, en el nombre del Cielo, no se le ocurra querer hacer de las ciudades de provincias algo así como centros intelectuales: no tardarían en caer bajo el yugo de los obispos. No—añadió, con una entonación de sinceridad que no dejaba de tener burla—; en Lyon no se harían nunca más que tonterías.» Al oír pronunciar tales palabras al hombre que, en Francia ha luchado más que nadie por la mejora de la enseñanza secundaria y superior, nos asombraremos menos al ver que en este país no sólo la hos-

tilidad apasionada del clero, sino también la indiferencia de los liberales se han opuesto a toda tentativa para remediar por la vía legislativa la ignorancia de la clase baja que más tarde se ha manifestado tan peligrosa para la seguridad, tanto interior como exterior, del país.

El viejo Philarète Chasles, que, ciertamente, no podía ser tachado de nacionalista, estimaba hasta tal punto ridícula mi confianza en la fuerza regeneradora de la enseñanza obligatoria, que una tarde del mes de Mayo de 1870 la llamó mi *Revalenta arabica*—una panacea universal muy en boga entonces—, añadiendo que yo me figuraba que instituyendo la enseñanza obligatoria se haría feliz a la humanidad para siempre. También él me preguntó si consideraba a los campesinos suficientemente buenos padres de familia y soldados sin enseñanza. La guerra—¡ay!—no tardó en demostrar a aquellos hombres que el saber leer y escribir constituye para el soldado una fuerza que no se había tenido en cuenta hasta entonces. Es curioso, además, ver que unas ideas que parece deberían pertenecer exclusivamente al clero católico—por ejemplo—, la del perjuicio absoluto de una enseñanza incompleta, habían podido adquirir, poco a poco, en aquel país, desde hacía mucho tiempo sometido a la influencia del catolicismo, tal autoridad que, bajo una forma ligeramente modificada, dominaban hasta a los adversarios más notorios y más decididos de la Iglesia romana.

Esta convicción de Renán, según la cual lo que es bueno para Alemania y para los Estados escandinavos no podría tener valor para Francia, encontraba múltiples aplicaciones. Llegué al conocimiento de una de las más instructivas un día en su casa de campo, cuando Renán estaba ausente. Se habló de los matrimonios

franceses de conveniencia. Su mujer, hija del pintor Enrique S'cheffer, aunque alemana de nacimiento, imbuída por las ideas de Renán, defendía el procedimiento francés según el cual, a consecuencia de algunas visitas de conveniencia, los padres y el pretendiente establecen un convenio y acuerdan el matrimonio. «Esta manera de casarse no existiría—dijo—si no tuviese una razón de ser. Yo, que soy alemana, no me casé así, aunque vivíamos en Francia en el momento de mi matrimonio. Cada vez que se me proponía que examinase a un pretendiente, declaraba invariablemente que no quería verlo. El solo hecho de saber que solicitaban mi mano bastaba para encontrarle abyecto. Conocí a mi marido unos años después, en el momento en que me convertí en su mujer. Pero ¿cómo no doblegarse, cuando se han visto, como yo, a tantos amigos—y citó sus nombres—casarse sólo al cabo de una semana de conocerse, y los matrimonios así concertados han sido afortunados y han hecho dichosos a los dos contrayentes?»

Considerando estas palabras lo mismo como un pretexto para no tener que juzgar las costumbres de unos amigos cercanos como a manera de manifestación de la tendencia francesa a ver en cada particularidad nacional, por muy desdichada que pueda ser, una cualidad del genio de la nación o de la raza, cualidad a la que se aferra por considerarla inmutable, dejé caer una observación en tal sentido un día en que comía en casa de Taine. Bruscamente, éste puso su mano en la cabeza de su hijita—una niña de dos años que estaba sentada a la mesa—y exclamó: «Dicho de otro modo, usted querría que yo entregase a mi hijita al primero que llegase y que, sin dirigirse a nosotros, sus padres, hubiera sabido sorprender su corazón. Piense en la falta

de experiencia de la joven, y no olvide cuál es el aspecto real del mundo, cuántos pícaros hay; cuántas enfermedades, cuántos instintos bestiales puede haber en un joven, cosas todas que los ojos de un padre puede descubrir, pero cuya existencia no puede ni debe sospechar el alma inocente de una joven. El mundo es un enemigo. ¿Y yo no debería en la medida de mis fuerzas. defender a mi hija contra semejante enemigo? Así, pues, cuando de aquí a quince o diez y seis años, los pretendientes hagan su aparición, obraremos de la manera siguiente, si continuamos viviendo: comenzaremos por descartar a todos aquéllos que no deban ser tomados en consideración, bien a consecuencia de su situación, bien a causa de sus defectos morales o físicos, y, una vez hecha esta selección, permitiremos a la joven, como hacen todos los padres, que decida de acuerdo con su corazón.» Para comprender esta manera de razonar, conviene recordar que la joven francesa recibe, en el convento o en el internado, una educación claustral.

III

Cuando fué declarada la guerra, me encontraba en Londres. Como tenía allí la suerte de frecuentar a un cierto número de hombres imparciales que eran al mismo tiempo políticos muy expertos, advertí mucho antes que mis amigos franceses, todas las desgracias que la guerra no dejaría de atraer sobre Francia. A mi regreso a París, todos se desbordaban en esperanza y confianza y se manifestó, como todo el mundo sabe, un espíritu de valentía que sólo podía impresionar penosamente en el extranjero. Sin embargo, este espíritu de valentía no era compartido por los sabios. Ninguna batalla había

sido librada aún, pero ya la noticia del suicidio de Prévost-Paradol en América había despertado los presentimientos más dolorosos en el alma de todos aquéllos que le conocían y que sabían hasta qué punto el autor de *La Francia nueva* se hallaba al corriente de los preparativos y de los recursos de Francia. Porque nadie dudaba que, a pesar de la crisis de fiebre que había precedido a su acción, no se mató por su propia voluntad y con la noción exacta de lo que hacía. El hecho de que no se hubiera contentado simplemente con retirarse del cargo de embajador que ocupaba se explicaba, con verosimilitud, por su orgullo, demasiado grande para que le permitiera confesar que había podido equivocarse; ni siquiera habría confesado un error en una conversación, y, a la sazón, había cometido un triple error: había creído en la sinceridad del emperador al prometerle abolir el régimen absoluto; había birlado el puesto de embajador en Wáshington, y, finalmente, había dejado de dimitir inmediatamente después del plebiscito del mes de Mayo, aquella comedia vil que había demostrado lo que valía el respeto a la Constitución profesado por el emperador. Y he aquí que había sobrevenido la declaración de aquella guerra que a él le parecía significar la ruina de Francia. Entonces, prefirió la muerte a una situación en la cual no podía permanecer y de la que no hubiera podido salir sino a costa de humillaciones que le parecían más amargas que la muerte. Aquel pistoletazo solitario cuya detonación se propagó hasta el otro lado del Océano como precursora de las innumerables y terribles descargas, tuvo el don de conmover a todos los amigos de juventud y a todos los compañeros de Prévost-Paradol. También la idea de la guerra inminente había afectado muy penosamente a Taine, que

acababa de cumplir una breve estancia en Alemania para documentarse con objeto de acometer un estudio sobre Schiller que hizo imposible la guerra. «Vuelvo de Alemania—dijo—, donde he encontrado tantos y tan buenos trabajadores. Cuando pienso en lo mucho que cuesta lanzar un ser humano al mundo, cuidarlo, educarlo, darle enseñanza e introducirlo en la vida; cuando, después, reflexiono en las luchas y en los esfuerzos que ese ser humano mismo ha de desplegar, ¿cómo no he de desolarme al pensar que todo ello se arrojará en una tumba bajo la forma de un conglomerado de carne ensangrentada? Si, en los dos países, dos hombres de Estado de la índole de Luis Felipe hubiesen estado en el poder, seguramente, la guerra hubiera podido ser evitada; pero, con dos hombres combativos como Bismarck y Napoleón, probablemente resultará necesaria.

Taine fué el primer francés al que oí tomar en consideración, en aquel momento, la posibilidad de una superioridad de los prusianos.

Sobrevinieron después, una tras otra, las noticias de los grandes desastres que, a partir de la batalla de Wissembourg, no alternarón más que con falsos rumores de victoria. El aspecto de la ciudad había sido triste y sombrío durante los días en que los comunicados habían hablado de batallas perdidas y de ejércitos en derrota, pero se hizo más horrible aún durante la jornada del seis de Agosto, cuya primera mitad transcurrió en la embriaguez desbordante de la victoria y terminó con una confusión vergonzosa. ¡Y cuánto no se habría agravado el sentimiento de vergüenza si se hubiese obtenido el menor informe acerca de la batalla de Frœsch-willer, que se libraba en aquel mismo momento! Cuando, por la mañana muy temprano, el rumor de una gran victo-

ria de las armas francesas se extendía por París, toda la ciudad fué inmediatamente empavesada y todo el mundo ostentaba en los sombreros banderitas tricolores: hasta los caballos las llevaban en la frente. Yo me hallaba instalado ante un café, frente al Ayuntamiento, dispuesto a contemplar los centenares de banderas que adornaban las casas de la plaza, cuando, de pronto, en la ventana abierta de un edificio próximo, apareció una mano que se llevó la bandera flotante. Nunca podré olvidar aquella mano y su movimiento expresivo. Aunque aquel acontecimiento no fuese más que una bagatela, me sobresaltó, pues aquella mañana tenía en su conmoción algo tan triste, tan profundamente desolador, que, instantáneamente acudió a mí este pensamiento: ¡El anuncio de la victoria debe ser falso!... Bien pronto, en todas las ventanas aparecieron sendas manos que retiraban las banderas, y, al cabo de un cuarto de hora, el rico empavesado de la plaza había desaparecido. ¡Qué desnudas parecían las casas! Un comunicado del Gobierno acababa de informar al público de que «aquel día no se habían recibido aún noticias del teatro de la guerra, y la policía buscaba a los propaladores de falsas noticias, a fin de castigarlos.» ¡Los propaladores de falsas noticias! ¡La imaginación hambrienta y el deseo abrasador eran los únicos culpables!

Una semana después, sobre poco más o menos, el 12 de agosto, encontré a Renán en la calle. Había adelantado la fecha fijada para su regreso. Oprimió mi mano entre las dos suyas. Jamás le vi tan conmovido. Me cogió del brazo, y, durante una hora, nos paseamos así por las calles, sin finalidad. Estaba desesperado: sólo esta vieja palabra puede expresar su estado de animo. Le tenía fuera de sí el despecho. «Nunca—dijo—un

pueblo desdichado ha sido gobernado por semejantes imbéciles. Diríase que el emperador ha tenido un ataque de locura. En realidad, está rodeado de aduladores abominables; conozco altos oficiales que sabían perfectamente que los cañones de los prusianos eran muy superiores a nuestras famosas ametralladoras, pero que no se atrevían a participar al emperadar su convicción, a causa de que él mismo se había ocupado poco de semejantes cosas y había embrollado un tanto los diseños, lo que, en el lenguaje oficial, se traduce diciendo que ha inventado un arma. Nunca ha habido ***tan poca cabeza*** en ninguno de los ministerios del emperador, y así lo ha comprendido él mismo; conozco a alguien que lo ha dicho; pero esto no le ha impedido hacer la guerra con semejante ministerio. ¡Ah!—exclamó—. Nunca se ha visto una locura semejante. ¿No es esto desgarrador? ¡Somos un pueblo desarticulado desde hace mucho tiempo! Y piense usted que todo lo que nosotros los sabios, nos hemos esforzado en crear durante medio siglo de esfuerzos, las simpatías de nación a nación, la comprensión recíproca, la colaboración fecunda, todo esto queda suprimido de un solo golpe. ¡Y una guerra semejante mata todo respeto a la verdad y a la justicia! Todas las mentiras, todas las maledicencias contra el enemigo serán ávidamente recogidas por uno y otro pueblo, mentiras que los separarán por un tiempo incalculable... ¡Qué retraso para el progreso de Europa! Cien años no nos bastarán para reconstruir lo que estas gentes han destruído en un solo día.»

La desavenencia entre los dos grandes pueblos debió entristecer a Renán más que ninguna otra cosa, a él, que era, desde hacía mucho tiempo, en Francia, el defensor de la civilización alemana. Nadie sabría expre-

sar más gratitud a la cultura alemana que él. Una de sus genialidades preferidas era ésta: «Nada en el mundo podría contener tantas cosas como una cabeza alemana.» Consideraba a los alemanes, en cuanto pueblo, como desprovistos de todo sentido de rectitud; los encontraba groseros e insoportables como individuos; pero profesaba siempre mucho respeto a sus capacidades. Pero si no se trataba de cualidades administrativas reconocía en los alemanes del Sur dones muy superiores a los de los alemanes del Norte, opinión que es compartida por la mayor parte de los franceses cultos. La situación les parece análoga a la que existe entre los piamonteses y el resto del pueblo italiano.

Con frecuencia se ha dicho—todo el mundo lo sabe—que Renán lo debe todo a los alemanes, y más exactamente a Strauss. Todos los que conocen, aunque sea poco, a este último sabio saben cuán falso es tal aserto. Más bien es Strauss quien, durante su último período, se dejo influir poderosamente por Renán, en cuanto a la forma y a la manera de escribir. La segunda edición de la *Vida de Jesús*, de Strauss, ha tenido visiblemente por modelo la obra correspondiente de Renán.

Renán me refería recuerdos de su viaje: Nos hallábamos en Bergen cuando nos llegó de Francia la primera noticia de la guerra inminente. Nadie quería creerlo. El príncipe cambió conmigo una mirada; él, que posee una inteligencia tan excepcional y tan penetrante, sólo dijo: «No pueden hacer eso.» Y dió orden de que continuáramos nuestro camino. El navío continuó, pues, hasta Tromsœ, donde esperaban dos despachos al príncipe: uno de su secretario en París, y el otro, de Emilio Ollivier, concebido en estos términos: «Guerra inevitable.» Celebramos consejo; pero la cosa

nos pareció tan absurda después de la retirada de la candidatura de Guillermo de Hohenzollern al trono de España; el pretexto nos pareció tan inverosímil y tan decisivo para sublevar contra nosotros a toda Europa, y, sobre todo—bien entendido—a toda Alemania; y, por último, sentíamos tal deseo de ir a Spitzberg y conocer «la gran helada», que nos decidimos à levar anclas a la mañana siguiente. Después, nos separamos hasta la noche. Mi habitación se hallaba junto a la de la escolta del príncipe. A eso de las seis, vi que un criado despertaba al ayudante con un despacho. Me levanté, y todo el mundo volvió al navío, que levó anclas. Podrá usted suponer cuál sería mi asombro cuando vi que se dirigía hacia el sur. Me dirigí hacia el príncipe. Lo encontré desesperado, mirando hacia el suelo. La primera palabra que pronunció fué ésta: «Esta es su última locura, y ya no harán más». Había adivinado que aquella sería su última locura. «Yo participaba personalmente de su opinión—añadió Renán—. Sabía muy bien cuán defectuosa era nuestra preparación; pero que todo pasaría con tanta rapidez, ¿quién hubiera podido predecirlo? No diga usted que aun podemos ganar otras victorias. No venceremos; con el emperador actual, no lo hemos conseguido nunca en un pueblo que cuenta con una victoria seria autorizándonos para obtener un augurio favorable en la lucha contra los prusianos. Los árabes son los peores estrategas del mundo.» Y repitió: «¿Ha oído usted alguna vez algo semejante? ¡Pobre príncipe! ¡Pobre Francia!» El desorden de su alma era tal, que dejaba expansionarse su cólera en imprecaciones contra todos los gobernantes que, si se podía creer en su opinión, en aquel momento desprovista de «matices», no eran más que unos imbéciles y

unos criminales. «¿Quién es ese Palikao? Un ladrón, un ladrón notorio, para el que están cerradas todas las casas respetables. ¿Y ese Jérôme David? Un ratero; un asesino, que mató a cuatro personas en América, y que sólo huyendo evitó el castigo. ¡Y entre las manos de tales hombres se encuentra nuestro destino!»

Vi lágrimas en sus ojos cuando me despedí de él. No he vuelto a ver a Renán desde aquel día. Pasado el primer dolor, recobró rápidamente su calma y su equilibrio. Pero, en aquellos momentos dolorosos, Renán había sido otro hombre, distinto del que era en el momento en que escribía esto: «El sabio es un espectador. Sabe que el mundo sólo le pertenece como objeto de sus observaciones; aun en el caso en que le sea posible modificar su estructura, quizá lo considerase lo suficientemente interesante tal como es para no desearlo de otro modo.» Es lícito presumir que el mismo Renán nunca estuviera completamente convencido de la verdad de estas palabras, frías y aristocráticas; pero si alguna vez creyó en ello, una cosa es cierta, por lo menos: en el año de 1870, vivió instantes de emoción durante los cuales no creyó en absoluto. En mi libro *La estética francesa de nuestros días*, tuve ocasión de describir la acción nefasta ejercida sobre los sabios franceses ante la idea de vivir bajo el peso de lo que se acostumbraba a llamar «el hecho consumado», es decir, el segundo imperio creado por la violencia. En Francia, las ciencias morales han sido caracterizadas, durante el último período, por una tendencia a aprobar todo lo que era un hecho existente. Y las huellas de esta existencia se dejan sentir en todas partes, en la vida mundana y en las conversaciones. La ausencia completa de todo entusiasmo era considerada como un signo de buen tono y de

inteligencia. Conocí a un joven extranjero que todos los días tuvo ocasión de asombrarse ante la moderación y la indiferencia de que se hacía gala aun entre los mejores en cuanto la conversación se orientaba hacia una reforma práctica, y recuerdo que una noche del mes de Mayo, al volver desalentado, escribí en mi cuaderno de notas estas palabras: «Sin embargo, ha existido otra Francia.» Había, no obstante una Francia despierta, entusiasta, plèna de poesía; una Francia cuyas simpatías se extendían a la humanidad entera. Algo presagia que semejante Francia saldrá de nuevo, poco a poco, de las desdichas de la humillación que, si no ha reportado ventajas, ha proporcionado, no obstante, a todos los espíritus consagrados a la noble lucha en busca del buen camino el que conduce à la realidad.

IV

Ahora bien; para llegar a la realidad, es necesario, sobre todo, que en Francia se abran los ojos ante la significación de sus desdichas; que se dé cuenta de lo que es Alemania de nuestros días y que no se limite a mirar a su inquietante vecino en el espejo deformador del odio. A este respecto, una enorme responsabilidad se impone a los hombres del país más eminentes y más vivos en conocimientos y, en una medida muy particular, a Renán, quien, desde hace unos doce años, es considerado como la inteligencia más cultivada de Francia. Otros, como Víctor Hugo, poseen un público más externo, y otros, como los autores dramáticos, gozan de un apasionamiento más ruidoso; pero, desde hace ya mucho tiempo, entre los elegidos de la nación, nadie ha sido tan altamente estimado, tan inatacable,

tan admirado como Renán. Su forma fué y continúa siendo considerada como la más perfecta en Francia. Jamás prosa alguna se colocó al lado de la suya por los conocedores difíciles, por los maestros del pensamiento, por los sabios, por las mujeres de mundo cuyo juicio constituyen una autoridad. No hay autor que, comparado con Renán, no sea considerado como grosero o trivial o engreído o grotesco o demasiado recargado de colores. Si habláis de los Goncourt, se os responderá: «Pero ¿cómo se los puede nombrar al mismo tiempo que a Renán? Los Goncourt son artificiales, en tanto que Renán es de lo más natural que existe.» Si se os ocurre citar el nombre de Taine, se os ruega, indefectiblemente, que no comparéis a una inteligencia que trabaja bajo una presión con un autor cuya imaginación corre sin freno. About no es más que un bromista; Flaubert, un bilioso, y los de menor importancia son despreciados como escritores artificiales o de una sensibilidad obtusa, como simplistas o groseros, comparados con Renán.

En 1870, el renombre de Renán, era hasta tal punto incontestable, que, cuando, en su primera carta a Strauss, tan célebre, se adjudicó el papel del representante de Francia frente a Alemania, ni una sola voz se levantó para protestar, ni se manifestó el menor asombro. Un silencio aprobador le confirmó en el papel que había asumido.

Como ya hemos puesto de manifiesto, hasta 1870, Renán había defendido notoriamente las ideas alemanas y la civilización alemana en su país. Nadie podía extrañarse de que, a partir de aquella fecha, dejase de hacerlo. Pero fué más lejos; llegó hasta el extremo opuesto. En una especie de embriaguez de contrición patriótica, y como para solicitar la absolución de los

demás y de la suya propia, comenzó a aguzar en todos sus escritos una punta contra Alemania. En las cartas a Strauss, dió a los alemanes una lección que era, en gran parte, merecida; en ***El Anticristo,*** por el contrario, los recuerdos del sitio de París, que asimiló a los relatos de la toma de Jerusalén por Tito, no hacían más que romper el encanto; en su recepción en la Academia francesa, dirigió su conocido ataque contra el imperio alemán ***de los grandes capitanes sin palabras sonoras*** con tan poca habilidad, que hubiera podido ser tomado como una ironía dirigida a su propio país. Porque aquel Ducrot, que, después de haber declarado con énfasis que encontraría la victoria o la muerte, había sido bautizado por el humorismo popular con el sobrenombre de «general ni lo uno ni lo otro», allí parecía la completa antítesis de Moltke, que, por cierto, callaba por propia voluntad, pero, sin embargo, había ganado las batallas en que había ejercitado el mando. En vano intentó Renán explicar y anular la impresión de aquellos yerros en su gran ***carta a un amigo de Alemania,*** carta que, por otra parte, como todos los demás escritos de Renán, irradia ingenio.

Su drama ***Calibau*** causó sensación. Aquella continuación filosófico-poética de ***La Tempestad,*** de Shakespeare, revela un nuevo aspecto del genio de Renán. Aquel drama, proviniente del corazón de un sabio sutil, exhaló poéticamente el pesar experimentado ante el advenimiento de la democracia tras la caída del imperio. La obra estaba hecha con ironía destilada. Nos hacía adivinar a su autor bajo los rasgos de un hombre que—según su propia convicción—no veía inconveniente en quedarse solo a cambio del desprecio universal; pero al cual no desagradaba, sin embargo, dejar en-

trever a sus contemporáneos hasta qué punto los despreciaba, habiéndose dedicado a esta tarea muy elegantemente, mientras tarareaba apenas la melodía de una canción.

El Agua de juventud pareció como la continuación de *Calibau*. Allí hubieran podido leerse y saborearse una gran parte de los hermosos pensamientos que sólo un Renán es capaz de expresar, sin concebir otra impresión que el vivo deseo del autor de reconciliarse con la democracia; pero, de pronto, en el cuarto acto, el encanto queda roto, en el momento en que el emisario alemán aparece. Porque, entonces, Renán se rebaja hasta hacer resaltar la inveterada caricatura, tan manida, de la civilización alemana.

Cualquiera que conozca, por poco que sea, la literatura francesa, sabe cómo, inmediatamente después de un período durante el cual la bondad infantil, la veracidad, la falta de sentido práctico, la inocencia de ojos azules y la cordialidad se hallaban representados, invariablemente, en los libros franceses, por un alemán, ha llegado a un período en el que, hasta los mejores escritores, tales como Cherbuliez, Dumas y muchos otros se han dedicado a dar un acento alemán á los representantes de la crueldad fría y razonada, de la falsedad, de la brutalidad sin corazón. Después de haber considerado a Alemania, durante medio siglo y a continuación de Mme. de Staël, únicamente como el país de los idilios infantiles en los que las rubias hijas dè los pastores, todas vestidas de blanco, recitaban a Klopstock y a Schiller en compañía de estudiantes de teología pálidos y sentimentales, se comenzó de pronto a no ver en las jóvenes de Alemania sino especuladoras hábiles en casamientos acaudalados, y a considerar a los hom-

bres como espías por afición y asesinos por convicción. Por cuanto tiene de superstición el espionaje—el cual debe explicar y excusar los defectos—, el pueblo francés, aun en las clases cultas, no parece, aun hoy, haberse repuesto, desde la guerra; generalmente, hay la creencia de que Bismarck se siente deseoso de saber lo que Durand pueda decir acerca de Mme. Duval durante un almuerzo en que considere a los oficiales del Estado mayor prusiano—quien se preste a ello—como lacayos y les busque colocación en buenas casas; hasta se llega a creer—cosa que he oído afirmar a algunos sabios notables en París—que el gran escritor alemán Karl Hillebrand, sin duda el conocedor de las costumbres francesas más esclarecido que existe fuera de Francia, se había dejado emplear como espía en las reuniones mundanas de París. Los dramas como ***Dora***, de Sardou, y ***La mujer de Claudio***, de Dumas; y las novelas del género de ***La gran Iza***, en la cual se encuentran cartas que ostentan el sello postal de Varzin en el equipaje de una mujer galante, y, por último, el proceso contra Mme. Kaulla y otros análogos demuestran que la herida producida en el cerebro de Francia por las humillaciones no se ha curado aún.

En la comedia de Renán, la brutalidad alemana se sienta especialmente en el banquillo. La manera de que se hace tangible esa brutalidad no es hábil. El drama, que se desarrolla en Avignon, en el año de 1310, durante el cautiverio de los papas en esta Babilonia moderna, gira alrededor de un elixir de larga vida inventado por Próspero, el duque destituído de Milán, que es un filósofo y un alquimista de fama. Apenas el rumor de su descubrimiento se extiende, el emperador de Alemania delega en un enviado que lleva la misión de con-

ducir a Próspero, a fin de que, por medio de la fuerza o de la astucia, el emperador pueda entrar en posesión del brebaje mágico. Este enviado expresa, entre otras cosas, al hacer su primera entrada en escena, el pasaje siguiente:

«No temáis, por mi parte, ningún ridículo, ninguna huella de sentimentalidad (prorrumpe en una carcajada). En otro tiempo, yo era un idealista soñador; ahora, veo el ridículo de la generosidad; estad tranquilos: soy un hombre positivo, un hombre serio. Los diplomáticos, mis cofrades, son todos unos tontos. Cada uno de ellos es el hombre más bobo de Europa. Tengo penetración, ¿no es verdad?...»

«Su Majestad el Emperador, rey de los germanos, mi amo, no obra más que por los principios de la más pura legitimidad; pero las necesidades del Estado tienen sus exigencias. Ya comprenderéis que no nos detendremos en las pequeñeces en que se embrolla un hombre sentimental.»

Los franceses, que no se dejan atacar nunca por la hipocresía alemana, harían bien, quizá en prestar atención, de no querer que el argumento se volviera contra ellos y se les considerara como hipócritas ante su incesante llamada al sentimiento en un dominio por el que ellos mismos no se han dejado guiar por otros móviles que los de la política. El pueblo que siguió a un Luis XIV y a un Napoleón I; que entró a sangre y fuego en el Palatinado, y que conquistó a Europa, debería sentir vergüenza al oír predicar la política del sentimiento. Resulta inútil que el historiógrafo se dedique a encontrar sólo una razón de sentimiento que hubiese apartado a Napoleón de un acto cuya realización le hubiera dictado su interés real o sólo supuesto.

Haciendo contraste con el enviado alemán, Léolin nos es presentado como el retrato idealizado del autor mismo, caballero andante y trovador de Bretaña, el país de origen de Renán. El que bebe agua embrujada, ve en sueños el objeto de sus deseos y alcanza el objeto de sus aspiraciones. Cuando Léolin bebe algunas gotas, en su éxtasis ve y enlaza la forma transfigurada de su hermana muerta. (Durante un viaje a Palestina, Renán perdió a su hermana única, a la que quería entrañablemente y a cuya memoria dedicó la *Vida de Jesús*).

Pero he aquí que le toca beber al alemán. Bestialmente glotón, toma el vaso y se traga el brevaje poderoso hasta la última gota. Primero, cae al suelo como herido por un rayo; luego, empieza a roncar, y, finalmente, comienza a soñar. ¿Qué palabras creeréis que le arranca su sueño?

«¡Victoria! ¡Victoria! ¡Ahorcad, abrasad, fusilad! Somos los amos. Todo nos está permitido para conseguir que firmen lo que queremos. ¡Generosidad! ¡Sentimentalidad!... ¡Puras tonterías!»

«¿No sabéis que la sentimentalidad es un ridículo?... ¡Todos los galos fusilados, acuchillados, incluso los niños más pequeños!»

«Pero ¿por qué se retrasa el bombardeo? Se perderá el momento psicológico.»

Y continúa de la misma manera, página tras página. ¿No es éste un estilo extrañamente brutal, extrañamente poco matizado? ¡Qué mazazo asestado a la frágil mariposa de la verdad! ¡Qué desbordamiento de pasión agresiva! Y no insisto en el pecado artístico que consiste en situar este ataque contra Bismarck en el año de 1310 y poner en boca de Mauricio Busch frases y

expresiones bismarckianas, tales como el «momento psicológico», expresión que se encuentra constantemente en las columnas de los malos periódicos alemanes en 1870. ¡Y cuánta amargura enfermiza denota todo ello! ¿Renán pudo creer verdaderamente que el espíritu que se manifestaba en tales elucubraciones fué el que supo vencer a Francia en el año del gran desastre? ¿No dudaría, en verdad, que eran aquéllos el genio del mando y de la disciplina, el sentimiento del deber y el heroísmo de los mandados los que lo hicieron todo?

La desgracia consiste en que Renán ya no conoce a Alemania, y la conoce menos aún de lo que Cherbuliez la conocía. Estos hombres no tienen a su disposición más que libros y periódicos, y lo que leen lo leen con una mirada hostil y plena de prevención, para después desahogarse, Renán, con las caricaturas, y Cherbuliez, con los epigramas espirituales; y como no tienen ninguna comunicación personal directa con Alemania; como no la ven con sus propios ojos ni la oyen con sus propios oídos, van perdiendo poco a poco totalmente la facultad de comprender a Alemania, y juzgan a aquel país de la misma manera de que la Alemania sin cultura intelectual juzga a Francia cuando se lamenta de su ligereza, de su inmoralidad, etc. Sólo Renán, que, desde 1870, había previsto la mutua difamación de los dos pueblos como la consecuencia más desastrosa de la guerra, Renán hubiera debido ser, más que nadie, comedido y no ceder a la tentación de informar mal a sus compatriotas, sobre todo desde que la realidad de la gran guerra había demostrado lo caramente que todo pueblo está obligado a rescatar semejantes errores.

V

Los sentimientos con que Renán seguía la evolución de la Francia democrática eran de los más dispares. Aunque los republicanos se apresuraron inmediatamente a devolver a Renán su cátedra, se mostraban, no obstante, al comienzo, bastante fríos y reservados, tanto con él como con los demás amigos del príncipe Napoleón. Poseyendo un temperamento profundamente aristocrático, Renán no pudo por menos de expresar, en sus escritos, sus dudas acerca del nuevo régimen; pero, sin embargo, al poco tiempo, en la ***carta a un amigo de Alemania,*** declaró:

«¡Y si, en tanto que vuestros hombres de Estado se hallan sumergidos en tan ingrata tarea, el campesino francés, con su magnífico buen sentido, su política poco refinada, su trabajo y sus economías consiguiese fundar una República regular y duradera! Eso estaría bien.» Renán es demasiado amigo de la duda para vacilar antes de contradecirse, y es lo bastante sagaz patriota para afiliarse finalmente a cualquiera forma de gobierno que se afirme, capaz de satisfacer a la mayor parte de sus conciudadanos y de responder a su nivel intelectual.

En Francia, Renán ha podido pasar por un espíritu germánico, a causa de que se halla algo emparentado con Herder. Pero, ante todo, es francés; tiene horror a la pedantería y a la grosería germánicas, a la mezquindad y a la brutalidad alemanas, al ceño y al carácter

amanerado de los ingleses, a la tendencia de una devoción desprovista de poesía de los americanos. Gusta de «lo grande y lo delicado». Además, Renán es, como ya lo hemos hecho resaltar, bretón, y posee todas las características de su raza. En la literatura francèsa moderna, los bretones tienen un caracter particular. Como Chateaubriand y Lamennais, Renán odia el aspecto banal, la frivolidad infantil del espíritu francés, y, siendo siempre presa de la duda, es animado por el deseo más ardiente de poder creer: tiene sed de un ideal. Este rasgo explica que Renán, el mayor destructor de los milagros, haya podido, en uno de sus escritos, dirigir una mirada plena de pesar hacia la épocas en que los reyes de Francia hacían milagros curando la escrófula con la simple imposición de las manos. He aquí por qué tiene ternura para San Francisco de Asís, en tanto que desdeña a Channing, americano muy equilibrado. Su apego a la patria chica es grande. En un momento de desesperación, apostrofó a su raza de origen en estos términos: «¡Oh, tú, humilde clan de cultivadores y de marinos! ¡A ti te debo el haber podido conservar la fuerza de mi alma en el país *extinto!*» Seguramente, nos equivocaríamos si tomásemos esta exclamacion al pie de la letra. Nadie siente más fuertemente que Renán cuán lejos de hallarse extinta, esta Francia, a propósito de la cual escribió a Strauss estas palabras, impregnadas de una noble modestia: «Es necesaria a Europa como una protesta constante contra la pedantería y las opiniones preconcebidas.» Pero la exclamación citada más arriba es característica del bretón testarudo al mismo tiempo que inquieto, exaltado al mismo tiempo que escéptico. Si, en un punto, reniega de la fe en algo, como, en el ejemplo citado, de la fe en Fran-

cia, es sólo con el fin de poder adorar en otra cosa, con un entusiasmo creciente, un ideal. Aun en el terreno de la religión, donde, sin embargo, su crítica ha promovido estragos considerables, ha sabido crearse una Bretaña espiritual en la cual tiene fe.

FEDERICO NIETZSCHE

UN ESTUDIO SOBRE EL RADICALISMO ARISTOCRÁTICO

En la literatura de la Alemania actual, Federico Nietzsche me parece el escritor más interesante. Aunque poco conocido hasta en su patria, Nietzsche es un espíritu de primer orden que merece plenamente ser estudiado, discutido, combatido y asimilado. Entre otras muchas cualidades, posee la de estimular el entusiasmo y poner las ideas en movimiento.

Durante diez y ocho años, Nietzsche ha escrito toda una larga serie de libros y de folletos. La mayor parte de sus obras están compuestas de pensamientos sueltos, y en la mayor parte de estos pensamientos, en los más nuevos, se trata de los prejuicios morales. En este dominio, su influencia se dejará sentir de una manera duradera. Pero ha tratado, además, las cuestiones más diversas; ha escrito sobre la civilización y sobre las mujeres, sobre la vida en sociedad y sobre la vida individualista, sobre el Estado y sobre la Sociedad, sobre la lucha por la vida y sobre la muerte.

Nació el 15 de Octubre de 1844; estudió filología; fué, a partir de 1869, profesor de filología en Basilea; conoció a Ricardo Wagner y se amistó apasionadamente

con él; se amistó, igualmente, con el eminente historiador de la vida del Renacimiento que fué Jacob Burkhardt. La admiración y el afecto de Nietzsche hacia Burkhardt no se desmintieron nunca. Por el contrario, sus sentimientos con respecto a Wagner sufrieron, en el transcurso de los años, un cambio completo. Después de haber sido el heraldo del gran compositor, se convirtió en su adversario más apasionado. Nietzsche fué siempre músico con toda su alma, y hasta se ensayó en la composición con su ***Himno a la Vida*** (coro y orquesta, 1888), y la frecuentación de Wagner dejó huellas, profundas en sus primeros escritos. Pero la ópera ***Parsifal***, con sus tendencias catolizantes y su celebración de los ideales ascéticos, cosas antes tan alejadas del músico, condujo a Nietzsche a ver en el gran compositor un peligro, un enemigo, un fenómeno mórbido; vista a la luz la última ópera, todas las óperas anteriores se le aparecieron bajo una nueva luz.

Durante su estancia en Suiza, Nietzsche había trabado conocimiento con toda la pléyade de personas interesantes. Sin embargo, unos dolores de cabeza extremadamente penosos le martirizaban con tal tenacidad, que doscientos días del año estaban perdidos para él. Le condujeron al borde de la tumba. En 1879, tuvo que abandonar su cátedra de filología. Durante los años de 1882 a 1884, su salud mejoró, aunque con una lentitud extremada; sus ojos quedaron muy débiles, amenazándole sin cesar con la ceguera. Su precaria salud le imponía las precauciones más rigurosas en su manera de vivir y en la elección de los lugares de estancia, que debían responder a ciertas condiciones climatéricas y meteorológicas. Con gran frecuencia, pasa los inviernos en Niza y los veranos en Sils-María, en los elevados

valles de la Engandina, en Suiza. Los años de 1887 y 1888 fueron asombrosamente ricos en producciones; un gran número de obras de diversos géneros fueron publicadas, y toda una serie de nuevas obras quedaron preparadas. Sobrevino entonces, a fines del año de 1888, quizá como consecuencia del exceso de trabajo, una crisis de enfermedad violenta, de la que Nietzsche no se ha restablecido aún.

Cómo pensador, procede de Schopenhauer; en sus primeros escritos, es francamente el discípulo de éste. Pero cuando, después de varios años de silencio, durante los cuales vivió su primera crisis intelectual, aparece de nuevo, queda libre de todo carácter de discípulo. Entonces, comienza un período de evolución, menos, ciertamente, por lo que representa su vida intelectual en sí misma que por la audacia que pone al expresar sus ideas. Esta evolución es rápida y poderosa; cada escrito nuevo señala una nueva etapa, y, así, el pensador llega a concentrarse en un solo problema capital: el de los valores morales. Desde sus primeras obras, había atacado a David Strauss, protestado contra la interpretación moral de la esencia del universo y designado su puesto en el mundo de los fenómenos a nuestra moral, a la que consideraba unas veces como falsa apariencia y desprecio, y otras como adaptación y arte. En la hora actual, su producción literaria alcanza el punto culminante en un análisis de la génesis de las nociones morales; además, Nietzsche ha tenido la esperanza y la intención de dar una crítica sistematizada de los valores morales, un examen del valor de estos valores, considerados como producidos. La primera parte de la obra ***Umwerthung aller Werthe*** estaba preparada en el momento en que cayó enfermo.

I

A consecuencia de un panfleto juvenil y mordiente contra Strauss, con ocasión de su ***Fe antigua y nueva,*** Nietzsche consiguió por primera vez que se hablase de él, lo cual no quiere decir, ni mucho menos, que fuese admirado. Dirige un ataque, bastante descortés en sus expresiones, menos contra la primera parte de la obra, la parte combativa, que contra la parte reconstructiva, positiva. Sin embargo, este ataque no se dirige tanto al último esfuerzo de un crítico, en otro tiempo grande, como a aquella mediocrearquía alemana para la cual, la palabra de Strauss era la última palabra de la cultura intelectual.

Diez y ocho meses después, finalizaba la guerra franco alemana. Jamás las olas del orgullo nacional alemán habían sido tan elevadas. La celebración de la victoria se tornaba en glorificación calvina. La opinión pública quería que fuese la civilización alemana la que había vencido a Francia. Entonces, se dejo oír una voz que decía:

Suponiendo que, realmente dos civilizaciones se hayan medido la una contra la otra, esa no sería una razón para premiar a la civilización que ha salido victoriosa; habría que saber, por lo menos, cuál era el valor de la vencida, y, si este valor era insignificante, como se nos afirma que èra la civilización francesa, el honor de haberla vencido no sería muy grande. Además, resulta completamente vano hablar de una victoria de la civilización alemana, porque, de una parte, la civilización francesa continúa existiendo, y, de otra, los alema-

nes siguen bajo su dependencia. Han sido la disciplina, la valentía natural, la resistencia, la superioridad de los jefes, la obediencia de los soldados, elementos todos que no tienen nada que ver con la civilización, los que han proporcionado la victoria a Alemania. Pero, además y sobre todo, la civilización alemana no ha logrado la victoria, por la sencilla razón de que, hasta ahora, Alemania no posee nada que pueda ser llamado civilización.

Sin embargo, un año antes, Nietzsche mismo había alimentado grandes esperanzas acerca del porvenir de Alemania; había contado con su liberación inminente de la dependencia de la civilización romana, y su oído había escuchado los presagios más felices en la música alemana (1). La decadencia intelectual que, probablemente con razón, le parecía debía comenzar inevitablemente con la creación del imperio, le incitaba en aquel momento a levantarse contra el sentimiento popular predominante para desafiarlo sin miramientos.

Sostiene que, ante todo, la civilización se manifiesta bajo la forma de unidad de estilo a través de todas las manifestaciones de la vida de una nación. Por el contrario, el hecho de haber aprendido y saber muchas cosas no constituye—lo demuestra—ni un medio necesario para llegar a una civilización verdadera, ni un signo de civilización; este hecho se acomoda muy bien con la barbarie, es decir, con la ausencia de todo estilo o con la mezcla abigarrada de todos los estilos. En una palabra: su tesis es la de que con una civilización húbrida no se puede sujetar a un enemigo, y, sobre todo, a un enemigo que, como el francés, posee, desde hace mucho

(1) *El origen de la tragedia*, págs. 112 y siguientes.

tiempo, una civilización verdadera y fecunda, cualquiera que sea, desde luego, el valor que se le conceda.

Recurre a una frase de Goethe dirigida a Eckermann: «Nosotros, los alemanes, no somos de ayer. En realidad, nuestro trabajo civilizador ha sido bastante intenso desde hace unos cien años; pero muy bien podrán pasar dos o tres siglos antes de que se haya penetrado en nuestros compatriotas bastante desarrollo de inteligencia y civilización para que pueda decirse de ellos que se ha separado de la barbarie por un espacio de tiempo considerable.»

Para Nietzsche, como se ve, las nociones de «civilización» y «civilización homogénea» son sinónimas. Ahora bien: para convertirse en homogénea, es preciso que la civilización haya alcanzado cierta edad y que su carácter individual haya adquirido una potencia suficiente para que haya podido penetrar todas las manifestaciones de la vida. Pero civilización homogénea no es, naturalmente, sinónimo de «civilización autóctona». La vieja Islandia, por ejemplo, poseía una civilización homogénea, aunque su elevado desarrollo era debido a las vivísimas relaciones que existían entre esta isla y Europa; una civilización homogénea distinguía a la Italia del Renacimiento, a la Inglaterra del siglo XVI y a la Francia de los siglos XVII y XVIII, y esto, a pesar de que Italia había construído su civilización con impresiones griegas, romanas y españolas; Francia la suya con elementos antiguos, celtas, españoles e italianos, y el pueblo inglés era, en más alto grado que los demás pueblos, el resultado de una mezcla de razas. Y, en realidad, sólo hace ciento cincuenta años que los alemanes comenzaron a trabajar para liberarse de la civilización francesa, y hace apenas un siglo que se dedican a esta

empresa, aunque su influencia se haga sentir hoy todavía, pero, sin embargo, nadie tiene derecho a negar la existencia de una civilización alemana, relativamente joven y todavía en vías de formación—concedámoslo—, pero real. No será negada *a priori*, ni por el que se dé cuenta de la concordancia que existe entre la filosofía y la música alemanas, ni por aquél cuyo oído se haya abierto a la armonía que hay entre la música y la poesía lírica alemanas, ni, en fin, por aquél cuya mirada sea sensible a las cualidades y a los defectos de las bellas artes alemanas, donde se manifiesta la misma tendencia profunda que en toda la vida intelectual y sentimental de Alemania. Por el contrario, para los pequeños países, cuya dependencia del extranjero fué, con frecuencia, una dependencia de segundo orden, la cuestión se hace más escabrosa.

Sin embargo, para Nietzsche, este punto es de una importancia secundaria. Cree que la época de las civilizaciones nacionales ha pasado; que no se halla lejos el momento en que se deje de hablar de una civilización americano-europea, sola y única. Tiene por seguro que, desde ahora, los hombres avanzados de todos los países se consideran como europeos, como compatriotas y aun como aliados en cierta manera, y que el siglo XX nos hará asistir a la lucha por la hegemonía del mundo.

Y entonces, cuando al salir de esta guerra, un huracán devastador y nivelador haya barrido las vanidades nacionales, ¿qué quedará en pie?

Será preciso que, entonces—declara Nietzsche, como además, los franceses más eminentes de nuestros días—, se haya logrado educar, instruir a una casta de hombres superiores que podrán hacerse cargo del poder central.

A los ojos de Nietzsche, la desgracia capital para un

país no consiste, pues, en no poseer aún una civilización verdadera, única y sistematizada, sino en creerse civilizado cuando no lo está. Y, con la mirada vuelta hacia Alemania, Nietzsche pregunta cuál es el hecho que pueda explicar la existencia del contraste sorprendente entre la falta de civilización verdadera y la convicción satisfactoria de poseer la única verdadera, y encuentra la respuesta en la llegada al poder de una clase de hombres que ningún siglo ha conocido y a los que, en 1878, designó con el nombre de ***Filistinos de la cultura.***

El Filistino de la cultura adquiere sus conocimientos impersonales para la civilización verdadera; si ha oído hablar de la homogeneidad intelectual y moral como criterio de la civilización, la buena opinión que tiene acerca de sí mismo se fortifica cuando encuentra en todas partes civilizados a su propia manera; cuando comprueba que las escuelas, las universidades y las academias de bellas artes son organizadas de acuerdo con sus necesidades y en relación con su grado de conocimientos. Como encuentra, por decirlo así, por todas partes las mismas tradiciones en los dominios de la moral y de la literatura; como las ve aplicar al matrimonio, a la familia, a lo común y al Estado, considera como probado que toda aquella uniformidad imponente representa a la civilización. No duda que este filistinismo bien organizado y coherente que se ha instalado en todos los tronos, en todos los cargos de honor y en todas las cátedras no se ha convertido en una civilización porque existe una especie de concomitancia en el funcionamiento de sus órganos. No es siquiera—declara Nietzsche—una mala civilización; es una barbarie, sólidamente atrincherada, pero a la que le falta toda la

frescura y la fuerza brutal de la barbarie primitiva; y no cesa en expresiones pintorescas, destinadas a describir el filistinismo de la inteligencia como el pantano en el cual se pudren todos los cansancios y cuyos vapores envenenados ahogan todas las energías.

Todos entramos, desde nuestro nacimiento, en esa sociedad de filistinos intelectuales, y todos creemos en ella. Esta sociedad llega a nuestro encuentro con sus opiniones ya hechas que nosotros adoptamos maquinalmente; si algunas veces las opiniones difieren, no es más que para formar opiniones de partido, «opiniones públicas».

Nietzsche ha dicho: «¿Qué son opiniones públicas? —Son la pereza individual—.» La proposición no es verdadera sin excepción. Hay algunos casos en que la opinión pública posee cierto valor. John Morley ha escrito un hermoso libro acerca de esto. Ante ciertas groseras faltas de fe y la palabra empeñada; frente a ciertas violaciones particularmente escandalosas del derecho humano, la opinión pública puede erguirse, por excepción, como una fuerza que merece ser seguida. Pero, de ordinario, en realidad, la opinión es un producto fabricado para el servicio del filistinismo intelectual.

A su entrada en la vida, la juventud encuentra, pues, un cierto número de opiniones de grupo, más o menos filistinas. Cuanto mejor dotado está el individuo de una personalidad propia, más se rebelará contra la necesidad de seguir a un rebaño. Pero aun cuando perciba una voz interior que le grite: «¡Conviértete en ti mismo! ¡Sé tú mismo!», sólo oirá esta llamada con desaliento. ¿Posee solamente un yo? No lo sabe ni lo siente aún.

Entonces, busca a su alrededor un maestro, un edu-

cador, alguien que le enseñe, no cosas extrañas, sino cómo convertirse en sí mismo, individualmente.

Dinamarca—todo el mundo lo sabe—ha poseído un gran hombre que, con una fuerza sublime, dirigió a sus contemporáneos la orden de que se convirtieran en individuos. Pero, por parte de Sœren Kierkegaard, esta exhortación no era tan absoluta como ha podido creerse. Porque les era asignada una finalidad. Debían convertirse en individuos, no para convertirse en individualidades, sino para convertirse así en cristianos practicantes. Sólo les invitaba a liberarse para colocar ante ellos este mandato: «¡Creed!», y, además, «¡Obedeced!» Aun como individuos, conservaban la cuerda al cuello; y por el otro lado de la criba de la individualidad por donde el rebaño había pasado, debía formarse de nuevo bajo su divisa: un solo rebaño y un solo pastor.

No es para sacrificar así inmediatamente su personalidad para lo que en nuestros días el joven desea convertirse en sí mismo y busca un educador. No quiere verse asignar una creencia con finalidad concedida a su evolución. Con inquietud, comprende que está lleno de dogmas. ¿Cómo, entonces, encontrar su yo en sí? ¿Cómo descubrir su yo en el yo? La obra del educador consideraba ayudarle en esta investigación: no podrá ser su educador más que un libertador.

En su juventud, Nietzsche buscó y encontró este educador libertador en la persona de Schopenhauer. Y, cualquiera que busque sinceramente, encuentra tal educador en la personalidad que, durante el período en que se forma el carácter, ejerce sobre su evolución la impresión más profundamente libertadora. Nietzsche dice que cuando leyó una sola página de Schopenhauer, sabía que leería todo lo que había escrito aquel hombre,

que sacaría provecho de cada una de sus palabras, hasta de sus errores. Y todo trabajador intelectual podrá nombrar a los hombres cuyas obras haya leído en tal estado de espíritu.

Evidentemente, para Nietzsche, como para el trabajador intelectual en general, todavía hay más que hacer: libertarse del libertador. En sus primeros escritos, encontramos un cierto número de fórmulas preferidas por Schopenhauer que más adelante no volveremos a encontrar. Pero, en este caso, la liberación reviste la forma de una evolución tranquila hacia la independencia durante la cual subsiste el reconocimiento, y que es muy diferente de la brusca mudanza que sufren sus sentimientos con respecto a Wagner y que le condujeron a negar todo valor a las obras que antes le habían parecido preciosas entre todas.

De Schopenhauer, alaba la gran sinceridad, a la que sólo se podría comparar la de Montaigne; la claridad, la constancia, la corrección de sus relaciones con la sociedad, con el estado y con la religión oficial, que resalta tanto con la actitud de Kant. En Schopenhauer, jamás una concesión, jamás una adulación.

Nietzsche experimenta estupefacción ante el hecho de que Schopenhauer haya podido vivir en Alemania. Más recientemente un inglés ha dicho: «Shelley no hubiera podido vivir en Inglaterra, y una nidada de Shelleys es inconcebible.» Los genios de esta clase se descomponen pronto; se tornan melancólicos, y, después, enfermos o dementes. La sociedad de los filistinos intelectuales hace la vida amarga a los hombres excepcionales. Abundan los ejemplos en la literatura de todos los países, y la prueba contraria es constantemente factible. No hay más que pensar en el número de talentos que, tarde

o temprano, sólo para conquistar el derecho a existir, hacen concesiones al filistinismo. Pero aun en los más fuertes, la lucha inútilmente extenuante contra el filistinismo intelectual deja arrugas y arañazos. Nietzsche cita esta frase de un diplomático que, sin embargo, no había conocido ni visto a Goethe sino de una manera de las más superficiales: «He aquí un hombre que ha sufrido grandes contrariedades», y asimismo la observación con que Goethe se expresaba respecto de sus amigos: «Si las huellas de nuestros sufrimientos pasados quedan grabadas hasta en las facciones de nuestro rostro, ¿qué de extraño tiene que todos los resultados de nuestros esfuerzos presenten los mismos vestigios?» ¡Y fué Goethe quien dijo esto; Goethe, que fué considerado como el niño mimado de la felicidad!

Hasta los últimos años de su vida, Schopenhauer fué un hombre solitario. Nadie le comprendía ni nadie le leía. La mayor parte de la primera edición de su obra ***El mundo como voluntad y como representación*** tuvo que ser vendida como papel viejo.

En nuestros días, prevalece cada vez más la opinión favorita de Taine, según la cual, el grande hombre es determinado por entero en su época, cuya vida intelectual sintetiza inconscientemente para darle después una expresión consciente. Pero, aunque el grande hombre se encuentra fuera de la evolución histórica, puesto que siempre está obligado a continuar la obra de sus predecesores, siempre es, sin embargo, en el individuo donde tienen nacimiento las ideas; los individuos no forman puntos perdidos en el gran número intelectual inferior: son seres excepcionalmente dotados que ejercen su atracción sobre la multitud, pero sobre los que ésta no tiene influencia. Lo que se acostumbra a llamar el espíritu

de una época nace, en un principio, en un número muy reducido de cerebros.

Nietzsche, que, desde el comienzo, probablemente bajo la influencia de Schopenhauer, era partidario acérrimo de la idea de que el grande hombre no es el hijo de su época, sino su «sufrelotodo», exige del educador que instruya a sus discípulos en oposición con su época.

Tiene la opinión de que los tiempos modernos han producido, sobre todo, tres concepciones de humanidad sucesivas que merecen ser seguidas e imitadas. En un principio, el hombre, según Rousseau, el titán que, aplastado y atado de pies y manos por las clases superiores, se yergue, implorando en su angustia a la santa naturaleza. Luego, el hombre de Goethe; no Werther, por supuesto, ni los personajes exaltados semejantes a él, ni Fausto en su primera concepción, sino Fausto, tal y como se va modificando poco a poco, por evolución. No es un libertador del mundo, sino un contemplador del mundo. No es un hombre activo. Nietzsche recuerda esta frase de Jarno, dirigida a Wihlem Meister: «Es usted un descontento y amargo, y eso ya basta; pero si alguna vez pudiese volverse completamente furioso, sería mucho mejor aún.»

Tornarse alguna vez verdaderamente furiosos, a fin de provocar mejoras: he aquí la finalidad que nos propone, según Nietzsche, en los límites de sus treinta años, el hombre de Schopenhauer. Este hombre asume libremente el papel ingrato de decir la verdad. Su idea directora es ésta. Una vida feliz es imposible. Lo más elevado que el hombre puede esperar es una vida heroica, una vida en la que se luche contra las mayores dificultades por una cosa que, de una manera o de otra, aproveche a todo el mundo. Ahora bien: elevarse hasta un

grado de humanidad verdadera sólo es posible a los hombres verdaderos, a aquéllos que parecen creados gracias a un salto de la naturaleza; a los pensadores y a los educadores, a los artistas y a los genios creadores, y, en una palabra, a aquéllos que obran más bien por su persona que por su obra: a los hombres nobles, buenos, en la acepción elevada de esta palabra; a aquéllos a traves de los cuales el genio de la bondad se manifiesta.

Estos hombres constituyen la finalidad de la historia.

Nietzsche formula la proposición siguiente: «La humanidad trabajará sin cesar para producir grandes individuos; esta, y ninguna otra, deberá ser su tarea.» Algunas otras almas aristocráticas contemporáneas han llegado a la misma verdad. Así, Renán se expresa de una manera casi idéntica: «En definitiva, la finalidad de la humanidad es la de producir grandes hombres. Nada hay sin grandes hombres; de los grandes hombres nos llegará la salvación.» Y, en las cartas dirigidas por Flaubert a Jorge Sand, se manifiesta hasta qué punto aquél estaba convencido de la misma idea. Se le ocurre decir, por ejemplo: «La única cosa razonable es que quede un gobierno de mandarines, con la condición de que los mandarines sepan algo, ó, mejor dicho, sepan muchas cosas...»

Renán, lo mismo que Flaubert, podría suscribir la idea, principal en Nietzsche, de que la mayor parte de los hombres no son más que un rodeo que da la naturaleza para crear una media docena de grandes hombres.

Pero si, como acabamos de ver, no faltan defensores de esta idea, no podría, sin embargo, decirse que ésta sea la idea dominante en la filosofía europea. En Alemania, Eduardo de Hartmann, por ejemplo, tiene ideas muy

diferentes sobre la finalidad de la historia. Sus declaraciones impresas a este respecto son conocidas. En una conversación, indicó un día cómo su concepción se había formado en su mente: «Muy temprano ya—dijo—adquirí la evidencia de que la historia o, con una palabra más lata, la evolución del mundo debía tener una finalidad y que esta finalidad no podía ser más que negativa. La edad de oro es, por tanto, una utopía demasiado estúpida.» De esta concepción proceden sus ideas de un aniquilamiento del mundo, libremente provocado por los hombres mejor dotados. Defiende también la teoría de que la humanidad, que actualmente ha llegado a su edad madura, ha sobrepasado el grado de evolución para el cual son necesarios los genios.

Frente a todas estas discusiones sobre el proceso mundial, cuya finalidad sería la de aniquilar o rescatar a la especie humana o aun a la divinidad que padece la existencia, Nietzsche se muestra muy prosaico y muy razonable, con su sencilla convicción de que la finalidad de la humanidad no se encuentra, de ningún modo fuera de ella, en el infinito, sino que consiste únicamente en sus ejemplares mejor desarrollados.

Y aquí da su respuesta definitiva a la pregunta: ¿Qué es la civilización? Porque de este hecho depende la idea esencial de la civilización y los deberes que la civilización supone. Me impone el deber de entrar en relación activa con los grandes ideales de la humanidad. La esencia misma de la civilización es ésta: asigna a cada individuo que quiere trabajar para ella y participar de ella la tarea de trabajar, en sí y fuera de sí, en la creación del pensador, del artista, del investigador de la verdad y del investigador de la belleza; en la creación de la personalidad buena y pura, y contribuir así al perfeccio-

namiento de la naturaleza, a fin de alcanzar la finalidad: la naturaleza perfecta.

¿Cuándo, segun esta hipótesis, se halla un pueblo en estado de civilización? Cuando los hombres de una sociedad trabajan continuamente para la producción de grandes individualidades. De este fin supremo se deducen todos los demás subsiguientes. ¿Y cuál es el más alejado del estado de civilización? Aquel en el cual las multitudes se dedican frenéticamente, con todas sus fuerzas reunidas, a dificultar el advenimiento de los grandes hombres, o sea cuando persiguen obstinadamente a todo genio que surge entre ellas. Un estado semejante se encuentra más lejos de la civilización que la franca barbarie.

¿Pero tal estado existe? se objetará. La mayor de las pequeñas naciones podrán leer la respuesta en la historia de su patria. Mediante esta lectura, se verá extenderse, en la misma medida que la difusión de la cultura intelectual, una atmósfera en la cual el genio no prospera. Y esto es tanto más grave, cuanto que existe una opinión acreditada, según la cual, en las razas que tienen actualmente repartida la tierra entre sí, los estados que sólo contienen algunos millones de habitantes no son lo suficientemente fuertes en número para producir genios de primer orden. Se tiene la impresión de que los genios sólo pueden destilarse de decenas y decenas de millones de seres humanos. Razón de más para que las pequeñas sociedades trabajen por la civilización hasta el último límite de sus fuerzas.

Los tiempos modernos no están familiarizados con la idea de que la finalidad de nuestros esfuerzos es la felicidad, la felicidad de todos o, en otro caso, del mayor número. Menos aún se examina la cuestión de saber en

qué consiste la felicidad; sin embargo, no se deja eludir la cuestión de saber si un año, un día, una hora en el paraíso no vale más que toda una vida pasada junto al fuego. Pero dejemos esto. Cuanto más familiarizados estemos con la idea de sacrificar a un país entero, a una gran agrupación humana, tanto más insensato nos parece que un hombre sólo pueda existir para provecho de otros hombres determinados, que pueda ser considerado para consagrar su vida a servir a la civilización. Y, sin embargo, a la pregunta: «¿cómo la vida individual adquiere su mayor importancia para la civilización?», sólo se podrá dar la respuesta siguiente: «con el hecho de que haya vivido en provecho de los ejemplares más raros y más preciosos de la humanidad». Y, por esto mismo, el individuo hace igualmènte lo posible por enriquecer la vida del mayor número.

En nuestros días, la expresión institución de cultura designa a una organización en virtud de la cual las personas cultas se adelantan en nutridas líneas, dejando a un lado a todos los opositores solitarios cuyo esfuerzo tiende hacia fines superiores. Aun entre los hombres de ciencia, la facultad dè comprender al genio en formación se equivoca de ordinario tanto como en la comprensión del valor del genio contemporáneo en plena actividad. Por esta razón, y a pesar de los rápidos e innegables progresos en todos los dominios técnicos y especiales de la ciencia, las condiciones de existencia de los grandes hombres son poco mejoradas. Sí; se puede decir que el resentimiento hacia todo lo que es genial ha aumentado en vez de haber disminuído.

Por parte del Estado, los individuos superiores no pueden esperar gran cosa. Rara vez les hace un favor tomándolos bajo su protección; indiscutiblemente, sólo

les es útil al otorgarles una independencia completa. Sólo la civilización verdadera podrá impedir que se cansen o se vacíen demasiado pronto y les preservará de la lucha extenuante contra el filistinismo intelectual.

El valor de Nietzsche consiste en que es como un sacerdote de la civilización: un alma que, independiente de sí misma, confiere la independencia y puede convertirse para los demás en esa fuerza libertadora que fué Schopenhauer para Nietzsche.

II

Cuatro escritos de la juventud de Nietzsche han sido reunidos bajo el título común de ***Consideraciones inactuales***, título que viene a demostrar que su resolución de «ir contra la corriente» databa de antiguo.

Uno de los dominios en que se levantó contra el espíritu reinante en Alemania es el de la educación. En efecto; de la manera más excesiva, condenó toda la educación histórica de que Alemania está orgullosa y que además, se considera en todas partes como deseable.

Su convicción íntima es la de que, si una generación no puede respirar libremente y desear con pasión, es porque, tras sí, como un grillo, arrastra un pasado demasiado largo. Tiene la opinión de que la educación histórica es la que impide a las generaciones nuevas obras y gozar, porque el que es incapaz de concentrarse y vivir por entero en el instante no puede experimentar un sentimiento de felicidad ni realizar actos susceptibles de hacer a los demás dichosos. Sin la posibilidad de sentir de una manera ahistórica, no hay felicidad. Y la

acción exige igualmente el olvido, o, más exactamente, el desconocimiento del pasado. El olvido, la discontinuidad constituyen siempre ese aire envolvente, ese ambiente nebuloso en el que puede nacer la vida. Para comprender esta teoría, piénsese en un joven lleno de pasión por una mujer o un hombre apasionado por una tarea. Para uno, como para el otro, no existe nada de cuanto hay tras ellos, y, sin embargo, en este estado —el más ahistórico que pueda imaginarse—es en el que todo acto, toda proeza son concebidos y realizados. A manera de aplicación de esta idea, Nietzsche pretende que un cierto grado de conocimientos históricos es funesto para la energía del hombre y ruinoso para las fuerzas creadoras de los pueblos.

A través de esta educación, se oye hablar del filólogo erudito alemán cuyas observaciones han prevalecido sobre sabios y artistas alemanes. Porque sería temerario suponer que los comerciantes o los campesinos alemanes; que los militares o los industriales alemanes padecen una educación histórica exagerada. Pero, aun por lo que respecta a los sabios, a los poetas y a los artistas alemanes, el mal a que Nietzsche hace así alusión no es de tal naturaleza que pueda ceder con la simple supresión de la enseñanza histórica. Aquellos cuya fuerza creadora se encuentra muerta o detenida por el saber histórico, eran ya, por supuesto, demasiado impotentes e inactivos para que sus producciones hubiesen podido enriquecer el mundo. La acción paralizadora, además, no pertenece tanto a la masa inerte y heterogénea de conocimientos históricos—relativos a los actos de gobierno, al azar político, a los hechos de guerra, a los estilos artísticos, etc.— como al conocimiento de ciertos grandes genios del pasado cuya obra tiene

una importancia tan considerable que, a su lado todo el esfuerzo de nuestros contemporáneos podría parecer negligente e indiferente la realización de su tarea. Goethe se bastaría a sí solo para impulsar a la desesperación a un poeta alemán principiante. Ahora bien; un ferviente culto a los héroes, como lo es Nietzsche, si quiere ser lógico consigo mismo, no puede desear la reducción de nuestros conocimientos acerca de los hombres más grandes.

La falta de valor artístico y de atrevimiento intelectual y moral posee, indudablemente, causas más profundas, entre ellas, el aplastamiento de la individualidad que arrastra la organización moderna de la sociedad. Las humanos vigorosos soportan una gran dosis de historia sin tornarse ineptos para la vida.

Interesantes y características para la concepción general de Nietzsche son, sin embargo, sus meditaciones sobre la medida en que la vida puede obtener provecho de la historia. Según él, la historia pertenece al que sostiene una gran lucha y, teniendo necesidad de ejemplos, de maestros y de consoladores, no los encuentra entre sus contemporáneos. Sin la historia, yo no podría ver dibujarse ante mí, como una realidad clara y viviente, esa cima elevada que forman a través de las edades todos los grandes instantes de las grandes existencias. Ver que unos centenares de hombres han podido suministrarnos la civilización del Renacimiento llegará, por ejemplo, a darme la convicción de que cien genios creadores, elaborando un estilo nuevo, serían capaces de vencer al filistinismo intelectual. Por el contrario, la acción de la historia se hace desastrosa cuando se pone al servicio de almas improductoras. Por ejemplo: si se conduce a unos jóvenes artistas por las galerías de arte

en lugar de ponerlos en presencia de la naturaleza, o si se envía a estas almas, no formadas aún a las ciudades de arte donde pierden toda confianza. Bajo todas sus formas, la historia puede tornar al hombre inepto para la vida. Como ***monumental***, acredita la falsa idea de que existen constelaciones históricas determinadas, susceptibles de reproducirse, y que, así, pueden hacer posible de nuevo, en condiciones completamente diferentes, lo que fué una vez; como ***arqueológica***, imponiendo el respeto a las cosas antiguas y pasadas al hombre activo que, al no poder obrar sin herir susceptibilidades, se encuentra paralizado; y, finalmente, como ***cútica***, por el sentimiento desalentador que hace nacer en nosotros la idea de que llevamos en nuestra sangre, de que lo hemos adquirido por herencia o por impresiones de infancia, precisamente los errores antiguos por encima de los cuales quisiéramos elevarnos, la idea de que en todas partes vivimos en una lucha contínua, interior, entre lo viejo y lo nuevo.

Aquí, como más arriba, Nietzsche quiere aludir al fondo de la civilización moderna desarticulada. Que las expresiones ***culto*** y ***habiendo recibido una cultura histórica*** se hayan ido convirtiendo poco a poco hasta nuestra época en sinónimas, le parece un signo nefasto. Se ha olvidado por completo que la civilización debería ser lo que fué entre los griegos: motivo, capacidad de decisión; ahora, se designa a la civilización con la palabra ***Innerlichkeit***, probablemente porque se ha convertido en un peso muerto, inerte, que no hace obrar a su poseedor. Los ***hombres cultos*** son una especie de enciclopedias. Pero obran únicamente de conformidad con lamentables preceptos tradicionales y generalmente admitidos, si no es movidos por la simple brutalidad.

A estas consideraciones, cuyo alcance es coincidentemente general, se une un pesar que debía más especialmente dejarse sentir en la Alemania moderna: el pesar de ver la grandeza de los siglos pasados gravitar tan pesadamente sobre los que han llegado tarde, dándoles la sensación de no ser más que unos retrasados, unos productos degenerados de las grandes épocas, capaces, cierto es, de aprender historia, pero no de crear.

Y, con la mirada dirigida hacia las universidades alemanas, Nietzsche se queja de que la filosofía misma haya revestido la forma de una enseñanza histórica, se haya convertido en el resumen de lo que todo el mundo ha pensado acerca de todo, «una especie de conversación inofensiva entre viejos universitarios y recién nacidos de universidad». Los diferentes países reclaman, como un título de honor, la libertad de opinión que existe en ellos. En realidad, esta libertad es más bien mezquina. Todos se atreven a pensar de cien maneras diferentes, pero no se atreven a obrar más que de una sola manera, y esto es lo que se llama civilización, siendo así que, en realidad, no es más que forma, aun mala forma, una especie de «uniforme».

Nietzsche ataca a la teoría según la cual la civilización basada en la historia aparece en nuestra conciencia como la más justa de todas. Se quiere al historiógrafo que sólo busca el conocimiento puro y cuyos descubrimientos *no tienen consecuencias*. Pero existen muchas verdades indiferentes, y es una desdicha que tantos batallones de sabios se lancen sobre ellas, aun con la mejor intención. Se considera como imparcial al sabio que mide el pasado tomando como patrón las ideas preferidas por sus contemporáneos, y como parcial al que no ve en estas ideas la norma de todo. Se considera más

hábil para describir un período del pasado a aquél a quien ese pasado le es indiferente. Pero, en realidad, sólo al que trabaja en la creación del porvenir es el que comprende lo que fué el pasado, y únicamente transformada en arte es como la historia puede alimentar y aun suscitar energías.

La educación histórica, tal como es practicada actualmente, suministra al individuo un número de impresiones tal, que su resultado es el cansancio, una sensación de haber nacido viejo de una raza vieja—y esto, a pesar de que apenas treinta generaciones, contadas por cada setenta años, nos separan del comienzo de nuestraera—. A esto se añade la superstición enorme del valor y de la importancia de la historia universal. Se repite hasta la saciedad ésta frase de Schiller: ***La historia universal es el juicio universal,*** como si pudiese existir otro tribunal histórico que el pensamiento; con obstinación, la concepción hegeliana de la historia como revelación siempre más clara de la divinidad, se mantiene, sólo con la pequeña restricción de que acabó por no ser nada más que admiración por su afortunado resultado, una aprobación de todo hecho consumado, por brutal que haya sido. Ahora bien: la grandeza no depende del resultado ni del éxito. Demóstenes, que hablaba en vano, es más grande que Filipo, que solo obtuvo éxitos. En nuestros días, todo es considerado como perfectamente bueno, con la condición de que posea el carácter de hecho consumado; hasta cuando un genio muere en su mejor edad, se sabe demostrar que su muerte sobreviene en la hora justa. La poca historia que conocemos es calificada de «proceso mundial»; a la manera de Eduardo Hartmann, se ahueca la cabeza—a fin de poder asignarle un comienzo y un fin—, tarea proba-

blemente más bien ociosa. Con S. Kierkegaard, piensa Nietzsche; nadie en el mundo sabría decirte de antemano por qué existes; pero, ya que estás aquí, procura dar un sentido a tu existencia, asignándole una finalidad tan grande y noble como te sea posible.

La oposición de Nietzsche contra el respeto que muestra a las masas la historiografía moderna es característica de su concepción, más tarde tan claramente aristocrática. Su razonamiento es éste: en otro tiempo se escribía la historia desde el punto de vista de los monarcas; se ocupaban de ellos exclusivamente, por mediocres o malos que fuesen. Ahora se ha comenzado a escribir la historia desde el punto de vista de las masas. Pero las masas no son nunca más que una de las tres cosas siguientes: o copias de las grandes personalidades, copias defectuosas o copias desvanecidas, hechas con malas materias primarias; o resistencia contra los grandes hombres, o instrumentos en manos de los grandes. Además, suministran la materia prima para la estadística que se emplea para descubrir en los instintos de la masa pretendidas leyes históricas: espíritu de imitación, pereza, hambre e instinto sexual. Y, entonces se designa como grande lo que, durante algún tiempo, puso a una multitud en movimiento. Se llama a cualquier cosa una fuerza de la historia. Cuando, por ejemplo, la masa bruta se ha asimilado una idea religiosa cualquiera o adapta una idea determinada a sus necesidades, la cual defendió con obstinación y arrastró consigo durante algunos siglos, se decreta grande al que formuló tal idea. Los siglos atestiguan su grandeza—se declara. Ahora bien—este pensamiento pertenece lo mismo a Nietzsche que a Kierkegaard—; lo que encierra de verdaderamente noble y superior no obra sobre las masas ni tampoco

en la posteridad, sino en el momento de su primera aparición. He aquí por qué el éxito histórico, la duración y la solidez de una religión invalidan la grandeza de su inventor más bien que la confirman.

Cuando se trata de formar estado de un movimiento histórico que ha triunfado por completo, se cita la Reforma. Nietzsche no trata, ni mucho menos, de disminuir la importancia de su éxito al citar los hechos que de ordinario se le ponen por delante, el pronto abandono de Lutero de su finalidad idealista, su convivencia con los poderosos de este mundo, el interés que tenían los príncipes en librarse de la supremacía de la Iglesia y poner las manos sobre los bienes de ésta, al mismo tiempo que obtenían un clero sumiso y dependiente en sustitución de un clero libre, independiente del poder secular. Ve la razón principal del éxito de la Reforma en la falta de la civilización de los pueblos de la Europa septentrional. Varias veces, en la Grecia antigua, se intentó en vano crear religiones nuevas. Los hombres como Pitágoras, Platón y quizá Empedocles poseían las cualidades de innovadores religiosos, pero los individuos estaban demasiado diferenciados para poder ser socorridos por una fórmula única de fe y de esperanza. Si la reforma de Lutero pudo triunfar en los países del Norte, esto prueba, por el contrario, que la civilización de aquellas regiones estaba menos desarrollada que la de la Europa del sur: o bien se obedecía como un rebaño de borregos a la palabra de orden que llegaba desde arriba, o bien, en el caso en que la conversión fuese una cuestión de conciencia, se trataba de poblaciones muy poco individualizadas, de necesidades morales uniformes. Del mismo modo, la conversión de la antigüedad pagana no se logró sino a costa de una gran

adición de sangre bárbara a la sangre romana que tuvo lugar en aquel momento. La nueva creencia fué impuesta a los dueños del mundo por los bárbaros y por los esclavos.

Ahora conocemos las razones en que Nietzsche apoya su convicción de que la historia, en cuanto historia, no suministra a la humanidad el elemento sano y fortificante que se cree: sólo tiene necesidad de la historia el hombre que ha aprendido a conocer la vida y que está armado para la acción; sólo él está en estado de servirse de ella; para los demás, la historia desempeña un papel opresor, los vuelve estériles al hacerles comprender que no son más que epigonos y al imponerles, en todos los dominios, el culto al éxito.

La aportación de Nietzsche a este respecto es una protesta contra todo optimismo histórico; pero se aparta también resueltamente del pesimismo banal, esa reresultante del debilitamiento de los instintos, de la decadencia, del decaimiento. Con un ardor juvenil, se entusiasma ante la realización de una cultura ***trágica,*** creada por la audacia de alma de una generación joven en la que la antigüedad griega pudiese resucitar. Como tiene horror al sacrificio, rechaza el pesimismo de Schopenhauer; pero busca un pesimismo de la salud, un pesimismo procedente del vigor, de la fuerza desbordante, y cree descubrir ese pesimismo en los griegos. Ha desarrollado esta idea en una obra de juventud plena de ciencia y de pensamientos profundos, ***El origen de la tragedia*** o ***Clasicismo y pesimismo,*** en la que hace uso de dos calificativos nuevos ***apoliniano*** y ***dionisiano.*** Las dos divinidades del arte griégo, Apolo y Dionisios, personifican la oposición exitente entre las artes plásticas y la música. El primero corresponde al sueño; el se-

gundo, a la embriaguez. En un principio, los dos aparecieron ante los hombres en el sueño; el sueño ès el mundo de las bellas apariciones. Si, por el contrario, dirigimos la mirada hacia las profundidades del alma humana, más baja que las esferas del pensamiento y de la imaginación, descubrimos un mundo de terror y de éxtasis, el reino de Dionisios. Arriba se imponen la belleza, la medida y la armonía; en cambio, abajo, la riqueza desbordante de la naturaleza se hinche de júbilo y dolor. Más tarde, Nietzsche declara encontrar en la antigüedad griega las primeras huellas de esa tendencia a profundizar y explorar. Pero, desde el momento que nos ocupa, ve en los preceptos morales generalmente admitidos una cosa apta para ponernos en inferioridad frente a la naturaleza; busca lo opuesto de esta teoría, y lo encuentra en el principio más hostil al cristianismo, el principio puramente artístico, al que bautiza con la denominación de principio dionisiano.

Desde aquí vemos claramente dibujarse los rasgos distintivos de este autor. Esta alma que, con un odio tan feroz, persigue al filistinismo hasta en la persona de un David Strauss, ¿cuál es? Un alma de artista, evidentemente. Y este escritor que, con tal convicción, nos pone en guardia contra los peligros de una educación basada en la historia, ¿quién es? Sin duda alguna, un filólogo que los ha probado personalmente ante el temor de no llegar a ser más que una especie de segunda flor y con la tentación de inclinarse ante el éxito. Y este ser que con tanta pasión define la civilización como el culto de los genios, ¿cuál es? Ciertamente, no ès un natural a lo Eckermann, sino un entusiasta de pronto dispuesto a obedecer donde no existe la posibilidad de mandar, prematuramente consciente de sus tendencias de domi-

nador, pero habiendo comprendido con rapidez que la humanidad está lejos de haber terminado con la vieja antítesis: mandar y obedecer. La llegada de Napoleón le proporciona la prueba de esta verdad por el júbilo que suscitó en millares de almas el hecho de que al fin había aparecido alguien que sabía mandar.

Pero en el dominio de la moral no quiere de ningún modo predicar la obediencia. Por el contrario, para un hombre de su temple, la debilidad y la bajeza de nuestra moral actual consisten en que impone la obediencia como precepto moral esencial, en lugar de dejar a cada uno libre de escribir su moral.

La educación militar y la participación en la guerra han conducido indudablemente a Nietzsche a descubrir en sí algo duro y másculo y le han inculcado un horror profundo a toda sensiblería y a todo lo que es afeminado. Se aparta con antipatía de la moral inspirada en la piedad—la filosofía de Schopenhauer—y del elemento romántico y católico en la música de Wagner, que ambos habían sido objeto de su admiración. Se da cuenta de haber transformado en su imaginación a los dos maestros de acuerdo con las necesidades de su propia personalidad; comprendía muy bien el instinto de conservación que se había manifestado en este proceso. El genio en vías de formación se facilita los apoyos de que tiene necesidad. En el mismo espíritu, dedicó su libro ***Humano, demasiado humano,*** que apareció con ocasión del centenario de Voltaire, a los «espíritus libres» de su época; el sueño le proporcionó así los aliados que no había encontrado aún en la vida real.

La enfermedad penosa, dolorosa, que comienza en él a los treinta y dos años, y que, durante largos períodos, le obliga a una existencia de eremita, le aparta de todo

romanticismo y libera su espíritu de las cadenas verdaderas. Lo aleja radicalmente del pesimismo, al que condena en este pensamiento altivo: «El que sufre no tiene derecho a ser pesimista.» La enfermedad le hace filósofo, en el sentido estricto de la palabra. Su pensamiento, ávido de investigaciones, se extravía en senderos prohibidos: Esto es tenido por un valor. ¿No podría decirse lo contrario?—Esto es considerado como un bien. ¿No es más bien un mal?—Dios no es una idea impugnable. ¿Acaso podría pretenderse que el diablo lo sea igualmente?—¿No estaremos engañados, y los engañadores engañados también?...

Y, entonces, de la larga enfermedad, nace el deseo apasionado de salud y de alegría que experimenta el convaleciente frente a la vida, a la luz, al calor, a la alegría y a la libertad de espíritu, a los panoramas y a los horizontes del pensamiento, a las visiones de «auroras nuevas», a la fuerza creadora, a la potencia poética. Y entra, por mucho tiempo, en el estado de noble orgullo y de éxtasis, fenómenos concomitantes de la actividad creadora.

III

No es posible ni necesario analizar aquí toda la larga serie de escritos de Nietzsche. La tarea esencial del crítico consiste en atraer la atención del público sobre un autor no leído aún; a poner de relieve los pensamientos y las expresiones más notables, a fin de que el lector pueda fácilmente formarse una idea de la obra, de su carácter literario y filosófico. Aquí, el trabajo se hace tanto más difícil cuanto que Nietzsche procede por pen-

samientos destacados; afortunadamente, cada uno de ellos tiene un espléndido valor.

La moral utilitaria inglesa no tuvo éxito en Alemania; entre los pensadores actuales de alguna importancia, Eugenio Dühring es su portavoz principal; además, Federico Paulsen se reconcilia con los ingleses. Eduardo de Hartmann se ha dedicado a demostrar la imposibilidad que existe para trabajar simultáneamente por la evolución cultural y por la felicidad. Nietzsche descubre nuevas dificultades al examinar la idea de felicidad. La finalidad de la moral utilitaria consiste en procurar a los hombres tanta felicidad y tan poco dolor como sea posible. Pero ¿no podría imaginarse que la felicidad y el dolor estén entremezclados de tal manera que el que desea el sumum de felicidad se encuentra obligado a aceptar a cualquier precio cierta cantidad de dolor? En la canción de Claercheu, encontramos este verso: ***Bienaventurada, triste en la muerte.*** ¡Quién sabe si será sólo ésta la condición de eso! Los estoicos lo creían, y, queriendo evitar el dolor, pidieron a la vida tan poca felicidad como fuera posible. Y aun en nuestros días, sería temerario prometer grandes goces a los hombres si se les quiere evitar los grandes dolores.

Se ve que Nietzsche trasplanta la cuestión al dominio moral superior sin tener en cuenta que las desgracias más bajas y más comunmente extendidas, tales como el hambre, la miseria física y el trabajo agotador y ruinoso no facilita ninguna felicidad como rescate. Y si es verdad que hay que comprar caro todo placer, no es seguro que todo dolor quede interrumpido y compensado con un placer vivo.

Fiel a sus tendencias aristocráticas, ataca después a esta proposición predilecta de Bentham: «Tanta felici-

dad como sea posible para el mayor número posible.» Evidentemente, el ideal consistiría en crear la felicidad de todos los hombres. Siendo esto imposible, se ha recurrido a la fórmula citada. Pero ¿por qué felicidad *para el mayor número*? ¿Por qué no todo también para los mejores, para los más nobles, para aquéllos que posean más genio? Porque nos está permitido preguntarnos si la pequeña felicidad y el bienestar generalizados son preferibles a esta desigualdad de fortuna cuyo aguijón obliga sin cesar a la cultura a que se eleve.

Se nos enseña el desinterés. Ser moral significa ser desinteresado. Y es bueno serlo—se dice—. ¿Qué significa la palabra bueno? ¿Y bueno, para quién? No para el que se sacrifica, sino para el prójimo. Al alabar la virtud del desinterés, se preconiza una cosa que es un bien para la sociedad, pero un mal para el individuo. Y el prójimo que quiere ser amado con desinterés no es a su vez desinteresado. La contradicción fundamental de esta teoría de los deberes consiste en que recomienda un sacrificio del yo en provecho de otro yo.

Para Nietzsche, la moral es esencialmente preciosa únicamente porque es una sujeción duradera. Como la lengua adquiere su fuerza y su libertad bajo la sujeción del verso; como todo lo que tiene libertad y delicadeza en las artes plásticas; y en la música y en la danza, no existe más que favor en las leyes arbitrarias, de un modo semejante, la naturaleza humana no alcanza su pleno desarrollo sino bajo la acción de una sujeción. Esto no constituye una violencia ejercida sobre la naturaleza; es la naturaleza misma.

Lo esencial es que se obedece durante mucho tiempo y en un sentido determinado. Tú obedecerás—a alguien, a algo y durante mucho tiempo—; si no, te arruinarás.

Este parece ser el imperativo de la naturaleza, que, por cierto, no es categórico—como pretendió Kant—; que no se dirige a los individuos—la naturaleza no se preocupa de los individuos—, sino a los pueblos, a los estados, a las épocas enteras, a las razas y aun a la humanidad entera. Pero toda teoría de deberes que se dirija al individuo en beneficio de su felicidad personal, en beneficio de su interés, sólo tendrá para Nietzsche el valor de consejos prácticos, de reglas de sabiduría, de recetas contra las pasiones desordenadas, y, bajo esta forma, la moral le parece ilógica, porque se dirige a todos y generaliza lo que nó se deja generalizar. Con su imperativo categórico, Kant proporcionó una especie de brújula. Pero esta brújula se ha roto entre nuestras manos. Se ha hecho inútil que se nos diga: Obra como los demás obrarían en esta circunstancia. Porque sabemos que no existen, que no pueden existir actos idénticos; que cada acto es único en su género, y que, por consiguiente, los preceptos no se aplican más que a los aspectos exteriores y groseros del acto.

¿Y la voz y el juicio de la conciencia? La desgracia quiere què tengamos una conciencia tras nuestra conciencia, una conciencia intelectual tras la conciencia moral. Comprendemos que, el juició que pronuncia la conciencia de uno se deja explicar pör sus instintos, sus simpatías o antipatías primordiales, por sus experiencias o su falta de experiencia. Comprendemos muy bien que nuestras opiniones, por lo que concierne a lo bueno y lo justo, nuestros valores morales son palancas poderosas cuando se trata de nuestras acciones; pero necesitamos comenzar por purificar esas opiniones y crearnos independientemente los unos de los otros, nuevas tablas de valores.

La predicación moralizadora para uso de todo el mundo, deseada por los teorizantes del deber, está tan vacía de sentido como la charla moral que permite a la gente de mundo juzgarse mutuamente. Nietzsche da a los profesores de moral el buen consejo de que renuncien a la ingrata tarea de educar a la raza humana e imiten, por el contrario, a los educadores de los siglos XVII y XVIII, que concentraban toda su energía en la educación de un solo individuo. Pero, de ordinario, los vocingleros de la moral son a su vez personas muy poco educadas, y rara vez sus hijos se elevan por encima de la mediocridad moral.

El que siente que, en su ser íntimo, es «incomparable» con los demás se convertirá en su propio legislador. Porque una cosa es indispensable: dar estilo a nuestro carácter. Para practicar este arte, hay que haber adquirido el conocimiento de las partes débiles y de las partes preciosas de la propia naturaleza; suprimir ciertos elementos de la naturaleza primordial, y, después, mediante un ejercicio cotidiano y gracias a una costumbre adquirida, añadir otros detalles, creándose así una especie de segunda naturaleza. En una palabra: hay que imponerse una disciplina para llegar poco a poco a plegar por entero el alma a la propia ley. Sólo de esta manera un ser puede quedar satisfecho de sí mismo, y sólo por este medio se hará soportable a los demás. Porque, de ordinario, los fracasados y los descontentos se vengan en otro. Al apartar de sí mismos el veneno de todo, de la mediocridad de sus fuerzas y de la vulgaridad de su situación, viven en una necesidad constante de venganza contra aquéllos cuya personalidad respira la armonía. Tales gentes tienen siempre en la boca groseras palabras de moral, verdadera cacofonía

turca: virtud, prudencia, castidad, deber primordial, y, sin cesar, su corazón es presa de la envidia hacia aquéllos que, habiendo alcanzado el equilibrio, son aptos para el placer.

Durante millares de años, la moral ha sido definida como obediencia a las costumbres establecidas, respeto a los hábitos recibidos de las generaciones precedentes. El hombre libre, individualizado, era inmoral porque rompía con la tradición que inspiraba a los demás un temor superticioso. Con frecuencia dejándose invadir por el horror que inspiraba, se consideraba a sí mismo como tal. Inconscientemente, todos los que pertenecían al clan colaboraban así a la formación de una moral popular que descansaba en la costumbre, inclinándose ante los ejemplos y pruebas que sin cesar supieron obtener de la pretendida relación entre la falta y el castigo: si obráis de tal o cual manera, sereis desgraciados. Las desgracias eran frecuentes; este aserto se encontraba constantemente confirmado, y la moral popular se fortificaba así, en su posición de falsa ciencia del mismo orden que la medicina popular.

Las costumbres y el hábito representaban las experiencias de las generaciones precedentes en lo tocante a una pretendida «utilidad» y a un pretendido «perjuicio.» Ahora bien: el sentimiento de lo que es «moral» no depende, de ningún modo, de esas experiencias en cuanto experiencias, sino únicamente de su edad, de su carácter venerable y de su privilegio de quedar, en lo sucesivo, por encima de toda discusión.

A consecuencia del estado de guerra en el cual vivía, en la lejana antigüedad, el clan, rodeado de peligros por todas partes, la moral habitual pura no conocía ningún placer más intenso que la crueldad. La crueldad forma-

ba parte de las primeras fiestas de júbilo y de victoria de la humanidad. Naturalmente, se imaginaban entonces que los dioses se regocijarían y se alegrarían si se les ofrecían espectáculos crueles, y así pudo instalarse en el mundo la concepción que se armoniza con los suplicios voluntarios, concediendo al ascetismo y a la abstinencia un gran valor, no como medios de disciplina, sino como un olor agradable para la nariz del Señor.

Siendo en su esencia una religión antigua, el cristianismo nunca ha dejado de invocar a la tortura moral. Supóngase el estado de alma de un cristiano medieval al temer que no podía evitar el dolor eterno. Para su imaginación, Eros y Afrodita se habían convertido en fuerzas del infierno, y la muerte era una cosa terrible.

La moral de la crueldad ha cedido el puesto a la moral de la piedad. Esta es alabada más particularmente como altruísta por Schopenhauer.

Ya Eduardo de Hartmann, en su libro pleno de ideas ***La fenomenología de la conciencia*,** ha expuesto la imposibilidad de considerar la piedad como el motivo moral más poderoso, aun como el motivo único, del mismo modo que lo pretende Schopenhauer. Nietzsche, para atacar a la moral basada en la piedad, se sitúa en otros puntos de vista. Demuestra que no es altruísta ni con mucho. La desgracia de otro me impresiona penosamente, me hiere, me estigmatiza, quizá, como infame, si no le presto socorro, o bien me revela la existencia de un peligro para mí mismo. Experimentamos una impresión de felicidad cuando comparamos nuestro propio estado con el de un desgraciado, y esta impresión gana en intensidad cuando podemos intervenir como más poderosos distribuidores de beneficios. El socorro que prestamos nos proporciona una sensación

de felicidad o, por lo menos, nos libera del fastidio.

La piedad, considerada como simpatía real y sufrimiento compartido, constituiría una debilidad, sí, un desastre, porque aumentaría la cantidad de dolor del mundo. El que quisiera apiadarse en serio de todas las miserias que encontrase a su alrededor, urdiría su propia perdición.

Entre los salvajes, la idea de despertar la piedad es considerada como un horror. Cualquiera que la provoque es tenido como despreciable. Según la concepción de los salvajes, sentir piedad hacia alguien equivale a despreciarle. Ahora bien: ver sufrir a un ser despreciable no proporciona ninguna satisfacción. Mientras que, ver sufrir a un enemigo que, en medio del sufrimiento, no renuncia a su orgullo, constituye una causa de placer que obliga a la admiración.

Se afecta predicar la moral de la piedad bajo esta fórmula: ¡Ama a tu prójimo!

En el interés de su ataque, Nietzsche retiene la palabra prójimo. Con Kierkegaard, sitúa la finalidad de la moral más lejos. Y se irrita ante la idea de una moral que se limitase a descontar las consecuencias inmediatas de nuestros actos para guiarnos hacia aquellas previsiones. A la mezquindad burguesa de una moral semejante, opone otra moral que, ignorando deliberadamente aquellas consecuencias inmediatas, lucha por fines más lejanos y cuya realización podría causar dolor al prójimo; una moral que, por ejemplo, divulgase conocimientos, aunque supiese que éstos ocasionarían trabajo, dudas y malas pasiones a otros. No somos considerados por esto como desprovistos de piedad, sino que debemos adueñarnos de nuestra piedad en provecho del fin que nos hemos propuesto.

Tan insensato es designar a la piedad como altruísta y santificarla, como lo es abandonar a la mala conciencia toda una serie de acciones, únicamente porque se las ha estigmatizado como egoístas. La obra de los tiempos modernos en este dominio ha consistido en glorificar la renunciación, el sacrificio del yo; en una palabra: todo lo que es antiegoísta, absolutamente como si la negación del yo fuese el bien moral mismo.

Los moralistas ingleses, que en este momento dominan a Europa, explican así el origen de la moral. Las acciones altruístas, en un principio, fueron llamadas *buenas* por aquéllos a quienes aprovechaban; más tarde, se olvidó la causa inicial de su buen prestigio, y se ha llegado a considerarlas buenas en sí mismas.

Según las propias declaraciones de Nietzsche, fué el libro de un autor alemán perteneciente a la escuela inglesa, *El origen de los sentimientos morales* (Chemnitz, 1877), de Pablo Rée, el que despertó en él una necesidad de contradicción tan apasionada y tan precisa, que esta obra le facilitó pretexto para aclarar y desarrollar sus propias ideas acerca de este particular.

Aquí, algo despierta nuestro asombro. Descontento de su primera obra, Rée escribió sobre la misma materia un segundo volumen mucho más considerable, *La formación de la conciencia* (Berlín, 1885), en el cual, la concepcion que había llamado la atención a Nietzsche es abandonada, y donde Rée emite, sustentadas por numerosas citas de procedencias diversas, un cierto número de ideas fundamentales que Nietzsche vuelve contra él.

Los dos filósofos llegan a conocerse y a tratarse. Yo conozco personalmente a ambos, pero, en este instante, me falta la dirección de uno, en tanto que no hay medio

de discutir con el otro. Me es, por tanto, imposible saber cuál de los dos ha influenciado al otro, y por qué, en 1887, Nietzsche refuta las opiniones que Rée había expresado en 1877, sin mencionar cuán cerca de su propia concepción se encuentra la obra del mismo filósofo, editada poco tiempo antes que la de Nietzsche.

Rée había citado ya un gran numero de ejemplos para probar que los pueblos antiguos no conocían otra clasificación moral de los hombres que la que distingue entre los débiles y los fuertes, los poderosos y los humildes, siendo la significación de la palabra ***bueno*** la de noble, poderoso, rico, tanto en Islandia como en Grecia.

Nietzsche construye su doctrina sobre esta base. He aquí cómo desarrolla sus ideas:

El juicio «bueno» no proviene de aquellos respecto de los cuales se mostraba la bondad. La primera definición se establecía de la manera siguiente: Los nobles, los poderosos, los elevados, los magnánimos no han tenido por buenas—de primer orden—sus propias personas y sus acciones en oposición con todo lo que era bajo o de una mentalidad inferior. Noble, superior, expresión del sentimiento de una carta selecta, constituye, pues, la noción primaria de la que proviene la noción bueno, moralmente de elevado valor. Los hombres bajamente situados eran designados como miserables, viles, y no como malos. Sólo más tarde, la palabra ***viles*** adquiere su sentido claramente peorativo. *Sí*; por parte del hombre del pueblo danés, la palabra correspondiente, ***slet***, toma aún, en algunas locuciones, un sentido claramente laudativo.

A veces, la casta directora se llama simplemente los poderosos; a veces, los verídicos; así hacía la nobleza

griega, cuyo portavoz son los Teógonos. En él, las palabras bello, bueno, magnánimo tienen siempre la significación de noble. Esta evaluación moral aristocrática reposa sobre una afirmación que encontramos en los héroes homéricos: Nosotros, los aristócratas, los bellos, los bravos, somos los hombres buenos, aquéllos a quienes los dioses aman, porque «los buenos» son los hombres fuertes, desbordantes de vigor, cuya felicidad está en la acción y la lucha, para quienes, en otros términos, la felicidad es sinónimo de actividad.

Sin embargo, estos aristócratas son llamados a desconocer y a despreciar a la multitud vulgar a la que dominan. Pero, en general, se puede también comprobar en ellos una conmiseración hacia la casta subyugada, hacia el esclavo trabajador, hacia la bestia de carga, y una especie de indulgencia hacia ellos, cuya felicidad se llama descanso, tranquilidad, es decir, sinónimo de inactividad.

Por el contrario, los bajamente situados se forman inevitablemente de la casta dominante una imagen falseada por el odio y el resentimiento. Esta alteración constituye una especie de venganza.

En oposición con la apreciación aristocrática—bueno, noble, bello, feliz, amado por los dioses—, la moral del esclavo dice: Sólo los miserables son ***buenos;*** los que sufren y están sujetos al trabajo; los enfermos y los feos son sólo los piadosos. Por el contrario, vosotros, nobles y ricos, continuaréis siendo para toda la eternidad los malos, los crueles, los insaciables,y, después de vuestra muerte, los condenados. En tanto que la moral aristocrática es una manifestación del gran orgullo de la personalidad, un ***sí*** contínuo, la moral del esclavo es un ***no*** constante dirigido a cualquier cosa, un ***tú no harás,*** una negación.

A la antítesis aristocrática bueno-miserable—no teniendo valor miserable—, corresponde la antítesis bueno-malo de la moral del esclavo. ¿Y quiénes son los malos para esa moral de los subyugados? Precisamente aquéllos que son buenos para la otra moral.

Si se leen las leyendas islandesas; si se profundiza en la moral de los antiguos habitantes del Norte para oponerle después las quejas contra los defectos de los Vikings, y se verá que, frente a sus enemigos, aquellos aristócratas, cuya moral, desde muchos puntos de vista, era muy elevada, no fueron más que una especie de bestias feroces frenéticas. Caían sobre los habitantes de los países cristianos como águilas sobre corderos. Puede decirse que profesaban un ideal de águila. Pero, entonces, no debemos asombrarnos de que los que fueron las víctimas de aquellas violaciones terribles se alineasen alrededor de un símbolo diametralmente opuesto, a saber: el cordero.

En el tercer capítulo de su ***Moral utilitaria,*** Stuart Mill se dedica a demostrar que el sentimiento de justicia se ha desarrollado en el deseo puramente animal de rendir un homenaje o soportar una pérdida. En un estudio sobre la «Satisfacción transcendental del sentimiento de venganza»—apéndice a la primera edición de ***El valor de la vida***—, Eugenio Dühring, a su modo, se ha esforzado en fundamentar el derecho penal sobre el instinto de venganza. Pero, en su ***Fenomenología,*** Bd. de Hartmann ha demostrado que, en el fondo, ese instinto no hace más que acarrear un nuevo sufrimiento, una nueva violación, al pretender encontrar una reparación exterior al sufrimiento precedente, y que, por tanto, el principio del desquite no podrá nunca convertirse en un principio verdadero.

Nietzsche hace una tentativa violenta, apasionada, para recoger el grueso de la falsa moral moderna no en el instinto de venganza y en el resentimiento en general, sino en la forma particular de ese sentimiento que se llama envidia, rencor. Para él lo que ha llamado la moral del esclavo no es más que la moral del rencor puro. Y esta moral del rencor ha cambiado el valor de todos los ideales: la impotencia «que no tiene semejanza» se ha convertido en bondad; la bajeza temerosa se ha convertido en humildad; la sujeción a aquél a quien se teme se ha convertido en obediencia; no poder vengarse se ha llamado «no querer vengarse», perdón, amor al prójimo. Dios castiga a aquél a quien ama. O bien es considerada como una preparación, una prueba, una escuela, más aún, cómo una cosa que tiene su interés, que obtendrá la beatitud como compensación. Y se ha podido oír decir a los peores reptiles que calumnian el odio y el rencor: «nosotros los buenos; nosotros los justos.» Porque, si ha de creérseles, no odian a sus enemigos, odian la injusticia, la impiedad. Lo que esperan no es la dulzura de la venganza, sino la victoria de la justicia. Los únicos seres de esta tierra dignos de amor son sus hermanos y hermanas en odio, a quienes llaman sus hermanos y hermanas en caridad. Designan como la llegada de su reinado, del reinado de Dios, el estado que esperan en el porvenir. Mientras esperan el advenimiento de este reinado, viven en la fe, en la esperanza y en la caridad.

Si con esta descripción Nietzsche ha querido abarcar el cristianismo histórico, como se vé, unicamente ha conseguido hacer una caricatura con el espíritu y el género preferidos en el siglo XVIII. Pero no se podría negar que su descripción incumbe a un cierto tipo de após-

toles de la moral del rencor, y rara vez toda la hipocresía inconsciente que puede ocultarse bajo una predicación de moral se ha puesto al desnudo con más energía. (Véase ***Más allá del bien y del mal, preludio de una filosofía del porvenir; Genealogía de la moral, una obra de polémica).***

IV

Para Nietzsche, la definición del hombre es la siguiente: El hombre es un animal capaz de dar y de recibir promesas.

Ve la nobleza verdadera del hombre en el hecho de que puede prometer alguna cosa, responder de sí mismo, asumir una responsabilidad, porque la dueña de sí, que presupone la facultad de comprometerse, da también al hombre la dominación sobre las circunstancias exteriores y sobre las demás criaturas cuya voluntad no tiene tan larga duración como la suya.

El hombre soberano llama conciencia al conocimiento que tiene de esa responsabilidad.

¿Cuál es, entonces, la prehistoria de esa responsabilidad, de esa conciencia? Es larga y sangrienta. En el transcurso de la histoia, por medios terribles, la humanidad se ha levantado para recordarse sus promesas y sus veleidades, tácitamente o en voz alta manifestadas. Durante millares de años, el hombre se ha visto encerrado en la camisa de fuerza de la moral habitual—y aplicándole castigos como la lapidación, el suplicio de la rueda y de la hoguera, enterrando vivo al pecador, haciéndole descuartizar entre cuatro caballos, arrojándole al agua con una piedra al cuello o cosido dentro de un

saco: así se grababa en el animal olvidadizo que se llama hombre un recuerdo duradero de lo que había prometido a cambio del permiso para que formase parte de la sociedad y gozase de las ventajas que reporta.

Según la concepción de Nietzsche, la conciencia de la falta no es en principio más que la conciencia de una deuda. El hecho primordial es la relación contractual entre acreedor y deudor, que es tan antigua como las primeras manifestaciones de la vida social en el trueque, en la venta y la compra. A fin de otorgar garantías a su acreedor, el deudor promete una cosa que posee: su libertad, su mujer, su vida; o bien da al acreedor el derecho a que corte un pedazo de su carne, cuyo tamaño estará en relación con la importancia de la deuda. (La ley de las doce Tablas se encuentra aún en *El mercader de Venecia*.)

Esta manera de ver descansa en una concepción que se nos ha hecho bastante extraña, en compensación de una pérdida, se concede al acreedor una sensación de voluptuosidad—la que se experimenta al ejercer su poder sobre el que no puede defenderse.

Rée, cuya opinión es compartida por Nietzsche, acumula documentos para demostrar que, durante millares de años, la humanidad ha obtenido, con el espectáculo del sufrimiento de otro, una sensación de regocijo. Pero poder infligir a voluntad el sufrimiento es más que contemplarlo, constituye una fiesta durante la cual el hombre afortunado se regodea en el goce de su poder. El mismo autor se dedica a demostrar que los instintos de piedad, de equidad, de clemencia que, más adelante, serán celebrados como virtudes, en el comienzo, fueron considerados casi en todas partes como moralmente indiferentes y aun como signos de debilidad.

Según Nietzsche, en la compra y la venta y en todo cuanto, desde el punto de vista moral se relaciona con ellas--cosas más antiguas que cualquier organización social—es donde tiene nacimiento la indemnización, la compensación, el derecho, el deber. Desde muy temprano, el hombre se sentió orgulloso de considerarse un ser capaz de evaluar. Uno de los pensamientos admitidos más pronto por todo el mundo fué el de que toda cosa tiene un precio. Y la idea «todo puede ser pagado» constituyó la mas antigua y la mas ingenua regla de justicia.

Ahora bien: a medida que una sociedad se desarrolla, ocupará frente a sus miembros la situación del acreedor frente al deudor. La sociedad defiende a sus miembros, que son protegidos contra el estado fuera de la ley, con la condición—bien entendido—de que no falten a sus obligaciones con la sociedad. El que viola su compromiso, el criminal, es entregado a ese estado fuera de la ley que soporta el hecho de no pertenecer a la sociedad.

Como Nietzsche, que se ocupa exclusivamente de la parte moral, deja a un lado todo aparato científico, la solidez de su hipótesis no se deja comprobar inmediatamente. Pero se encontrarán los datos históricos reunidos en Rée, en los capítulos que consagra al instinto de venganza y al sentimiento de justicia, así como en la sección que trata de la compensación de la venganza mediante el rescate pecunario.

Otros penadores como Nietzsche—por ejemplo, Eduardo de Hartmann y Rée—han criticado la concepción según la cual la idea de justicia tiene su origen en un deseo de venganza. Y, en realidad, en este dominio, Nietzsche no ha aportado ninguna prueba nueva y convincente, sino que se distingue por la violencia y la

pasión personal con que se levanta contra tal idea, aparentemente porque está muy relacionada con la concepción democrática moderna.

En el fondo de más de una reivindicación moderna de justicia, resuena un tono de rencor y de envidia plebeyas. Inconscientemente, más de un sabio moderno de extracción modesta o humilde ha concedido un sentido y un valor desproporcionados a ciertas reacciones morales: odio, envidia, rencor y deseo de venganza, que se producen en los que han sido subyugados por mucho tiempo.

Ni por un instante se ocupa Nietzsche del estado social durante el cual la venganza desempeña un papel sólo de derecho penal, porque la venganza sangrienta no es la expresión del odio del siervo contra el señor, sino una cierta noción del honor entre iguales. Se detiene únicamente ante la oposición entre una casta directora y una casta servil. En cada ocasión manifiesta su resentimiento contra las doctrinas que hoy han tornado indulgentes a los amigos del progreso ante los instintos plebeyos y circunspectos, y hostiles con las almas de los dominadores. Pero el rasgo distintivo de su personalidad; su parte irrazonable e instintiva se revela, sobre todo, en el contraste siguiente: en tanto que no se tiene más que desprecios y sarcasmos con la casta o clase subyugada, con la ***moral del esclavo,*** nacida en el rencor, Nietzsche saborea con deleite el goce de dominio de la casta superior, la atmósfera de salud, de libertad, de rectitud, de veracidad en que vive. Defiende o excusa sus abusos de la fuerza. La imagen que esta casta se forja de la casta esclava está para Nietzsche lejos de ser tan falsa como la manera como los esclavos se representan a los señores.

Ni siquiera se puede hablar en serio de las verdaderas injusticias cometidas por esta casta. Porque no existe justicia ni injusticia en sí. En sí, el hecho de perjudicar a alguien, de aplastar, de explotar, de aniquilar a alguien no constituye una injusticia, no puede constituírla, no siendo la vida misma en su esencia, en sus funciones primordiales, sino destrucción, explotación, reducción a la nada. El derecho no podrá constituír nunca más que un estado de excepción, es decir, una restricción impuesta al instinto esencialmente vital cuya finalidad es la potencia.

En el lugar de la voluntad de vivir *(Wille zum Leben)* de Schopenhauer y de la lucha por la existencia de Darwin, Nietzsche coloca la voluntad de potencia *(Wille zur Macht)*. Según él, la lucha no se empeña por la vida, por la vida desnuda, sino por la potencia. Y emplea muchas palabras—poco justas—para caracterizar las condiciones mezquinas y desdichadas que debieron tener ante los ojos aquellos ingleses que crearon la noción del ***struggle for life*** con su frugalidad. Le parece que tuvieron que pensar en un mundo en el que cada uno estuviera satisfecho con la única condición de llegar a salvar su vida. Pero la palabra «vida» no es más que la expresión de un mínimum. En sí, la vida no quiere sólo la conservación del individuo, sino también la reproducción, y, en principio, es precisamente una «voluntad de potencia». Así, es evidente que no existe diferencia principal entre la fórmula nueva y la antigua, pues la lucha por la existencia conduce, ineluctablemente a la lucha de las potencias y a la lucha por la potencia. Desde este punto de vista, el derecho es un medio en la lucha de las potencias. Pero como absoluto, como un medio contra la lucha en general, sería un principio

hostil a la vida, destructor del porvenir de la humanidad y del progreso.

Ya Lasalle bordeó esta concepción al declarar que el periodo del derecho constituye un período poco interesante en la vida de los pueblos. El júbilo que inspira a Nietzsche la lucha, en cuanto lucha y que difiere tanto de la manera de ver inspirada por el humanitarismo moderno, es muy característico. Para él, la grandeza de un progreso se deja medir por la importancia de los sacrificios que necesita. Una higiene que mantiene en vida a millones de seres débiles e inútiles, que deberían morir, no representa un progreso verdadero. Una tranquila felicidad medio asegurada a un número tan grande como sea posible de esas criaturas miserables que en nuestros días se llaman seres humanos no representaría tampoco un progreso verdadero. Peró, para él, como para Renán, sería realizar un grande, un verdadero progreso conseguir el educar a un género de hombres más grandes, más fuertes que los que nos rodean—el superhombre—, y eso, en el caso mismo en que, para alcanzar este fin, hubiera que sacrificar a cantidades de hombres tales que no pudieran concebirse. Las utopías de porvenir que Nietzsche sueña, concernientes a la educación del superhombre y su entrada en posesión del poder se parecen también a los sueños medio irónicos de Renán, cuando éste describe una especie de nuevo Olimpo, verdadera fábrica de Dioses (*Diálogos filosóficos*, página 117), que resulta difícil dudar acerca de la existencia de una influencia directa. Pero Renán, al escribir bajo la impresión avasalladora de la Comuna de París hacía valer hasta en la conversación, el ***Pro*** y el ***Contra;*** la opinión de Nietzsche cristalizó bajo la forma de una convicción dogmática. En tales condi-

ciones, extraña y choca que Nietzsche no pronuncie nunca un juicio benévolo sobre Renán. Apenas toma en consideración el aristocratismo moral de Renán sino que se muestra pleno de disgusto ante el respeto que Renán no deja de testimoniar en el Evangelio de los humildes y que, por cierto, se encuentra un tanto en oposición con la esperanza de ver que se crea una incubadora para superhombres.

Renán, y Taine después que él, se ha elevado contra los sentimientos casi religiosos que manifestaba durante bastante tiempo la Europa nueva ante la primera Revolución francesa. A consecuencia de razones de orden nacional, Renán comenzó ya muy pronto a lamentar la Revolución. Taine, que al comienzo había hablado de ella con ardor, cambió de opinión después de un examen profundo. Nietzsche camina sobre sus huellas. Es natural que, al reconocerse hijos de la Revolución, los autores modernos se sientan en comunión de ideas con los hombres de la gran Revolución, y es seguro que, como consecuencia de las tendencias antirrevolucionarias actuales, estos no son estimados en su justo valor en Europa. Pero, a consecuencia de su temor hacia todo lo que en la jerga política se llama cesarismo y en su confianza supersticiosa en todo lo que se llama movimientos de la masa, los autores han perdido de vista la verdad que los mayores revolucionarios y libertadores no son los numerosos pequeños reunidos, sino más bien los grandes poco numerosos; no los pequeños, envidiosos, sino los grandes, generosos, que ven caer con satisfacción a los otros ante la justicia, bienestar, elevación moral e intelectual.

Hay dos categorías de almas revolucionarias: las que instintivamente se sienten atraídas hacia Bruto, y las

que, de una manera también instintiva, se sienten atraídas hacia César. César continúa siendo el gran símbolo. Federico II y Napoleón no poseían, ninguno, más que una parte de sus cualidades. La poesía revolucionaria de 1840 a 1850 abunda en panegíricos dirigidos a Bruto. Pero ningún poeta ha celebrado a César. Shakespeare mismo, aunque tan poco benévolo con la democracia, no tuvo absolutamente ninguna comprensión para su grandeza y sólo nos presenta de él una pálida caricatura, celebrando a Bruto a sus expensas, conforme a la receta de Plutarco. Shakespeare sólo comprendió que César era, en el tapete de la vida, una apuesta preciosa, aunque de otro modo que su miserable asesino. César descendía de Venus; su aparición estaba llena de belleza. Su alma se distinguía por esa sencillez que pertenece a los más grandes; su ser era nobleza. Aquel hombre, cuyo nombre sirve hoy todavía para designar al poder supremo, sabía y conocía todo lo que un príncipe y un jefe del más alto rango debe saber y conocer: sólo algunos cuantos hombres del Renacimiento italiano se educaron a la altura de su genio. Su vida era la garantía de todos los progresos realizables en su época. El alma de Bruto estaba hecha de doctrinarismo, y su carácter distintivo era esa estrechez de miras que pretende resucitar los estados del pasado y que ve en una cosa tan contingente como un nombre el presagio de una vocación. Su estilo era seco y laborioso; su inteligencia, estéril. La concupiscencia era su vicio; la usura, su placer. Para él, las provincias no eran más que tierras conquistadas sin derecho. El fué quien hizo morir de hambre a cinco senadores de Salamis cuando esta ciudad se encontraba en la imposibilidad de facilitar la suma que pedía. Y aquel cerebro estéril se convirtió en una especie

de genio de la libertad, gracias a un golpe de estilete cuya utilidad fué nula y que no impidió nada de lo que pretendía impedir; aquel cerebro estéril se convirtió en una especie de genio de la libertad, únicamente porque no se ha comprendido cuan importante es que la naturaleza más fuerte, más rica, más noble dispone de la plenitud del poder.

De cuanto acaba de decirse, debe ser fácil deducir que, para Nietzsche, la justicia se deja conducir únicamente por los movimientos psíquicos activos, pues, según él, los sentimientos-reacciones son siempre bajunos. Pero no se retrasó en este punto. Sus mayores habían creído ver el origen del castigo en el instinto de venganza. En su moral utilitaria, Stuart Mill había hecho proceder la justicia de la disposición penal ya formulada *(justum* o *jussum)*, la cual tenía el carácter de medida de seguridad, pero no el de desquite. En su libro sobre *El origen de la conciencia*, Rée había defendido una teoría semejante, según la cual el castigo no es un efecto del sentimiento de justicia. Los filósofos ingleses en general deducen el tormento de la conciencia del castigo cuyo valor consiste en despertar el sentimiento de culpabilidad en el culpable.

Nietzsche protesta contra esta concepción. Sostiene que el castigo no hace más que enfriar y endurecer al hombre, que, mediante la acción justiciera se impide al criminal considerar su conducta como mala, pues en el nombre de la organización judicial ve que se cometen con él los mismos actos que se le reprochan. Se le espía, se le tienden lazos, se le asalta con astucia y se le inflige la tortura. Durante muchos siglos, considerándole como nocivo y no como culpable, no se pensaba siquiera en el pecado del criminal; se le consideraba como una

manifestación de la suerte; el criminal por su parte, aceptaba el castigo como una manifestación de la suerte que le había alcanzado, soportándolo con la misma resignación ante la suerte que manifiestan ante el sufrimiento los rusos de hoy. De una manera general, puede decirse que el castigo doma al hombre, pero no lo mejora.

Sólo la mala conciencia, el remordimiento no se encuentran aún explicado. Nietzsche hace la conjetura genial siguiente: El remordimiento es el estado profundamente enfermizo que se apoderó del hombre bajo la presión del cambio más profundo que pueda experimentarse y que se efectuó cuando el hombre se encontró definitivamente encerrado en una sociedad pacificada. Todos los instintos fuertes y salvajes—el espíritu de iniciativa, la temeridad, la pillería, la avidez, el espíritu dominador que, hasta entonces, no sólo habían sido tolerados, sino francamente alentados—fueron de pronto considerados como peligrosos y poco a poco estigmatizados como inmorales, criminales. Seres hechos a una vida errante rica en aventuras guerreras vieron de pronto todos los instintos designados como sin valor, hasta como prohibidos. Un desaliento enorme, un abatimiento sin precedente les invadió entonces. Y todos aquellos instintos que no se atrevieron luego a manifestarse al exterior—la hostilidad, la crueldad, el deseo de cambio, de aventura, de ataque, de persecución, de destrucción; todos aquellos instintos inhibidos—se volvieron entonces hacia adentro, como el hombre mismo: la mala conciencia, el remordimiento había nacido.

Cuando el Estado se organizó, no por contrato social, como lo habían supuesto Rousseau y sus contemporáneos, sino por el hecho de que una raza conquista-

dora instituyó un reinado de opresión terrible sobre una población más numerosa, aunque no organizada, entonces, los instintos de libertad de ésta se volvieron hacia adentro; la fuerza activa, èl deseo de potencia se volvieron contra el hombre mismo. Y en aquel terreno surgieron los nuevos ideales de belleza: la negación del yo, el sacrificio del yo, el altruísmo. En su germen, la tendencia al altruísmo es una especie de instinto de crueldad; el remordimiento es un deseo de tortura.

Poco a poco, se fué llegando a considerar su culpabilidad como una deuda, deuda con el pasado, deuda con los antepasados, una deuda que era preciso reembolsar por medio de sacrificios—comenzando por los alimentos propiamente dichos—por medio de homenajes y por medio de la obediencia; del hecho de que los antepasados los habían creado, las costumbres tomaron el carácter de mandatos. Viven hostigados por el temor constante de no darles bastante; se les sacrifica todo lo que es recién nacido, el recién nacido. A medida que el poder de la familia aumenta, el temor que inspira el abuelo aumenta igualmente. A veces, se encuentra transformado en dios, lo que demuestra claramente que el origen de la idea de la divinidad está en el miedo.

El sentimiento de culpabilidad con respecto a la divinidad no ha hecho más que aumentar de intensidad a través de los siglos, hasta que, por fin, el reconocimiento de la divinidad cristiana como dios universal hubo exasperado este sentimiento hasta su último límite. En nuestros días, se puede comprobar una cierta disminución de este sentimiento de culpabilidad; pero, desde el momento en que la consciencia del pecado alcanza su mayor intensidad, el remordimiento, como un cáncer, ejerce su acción devoradora, y la imposibilidad de res-

catar la culpabilidad, los pecados, se convierte en una idea fija que se asocia a la del castigo eterno. En este punto de la evolución, el abuelo Adán es representado como abrumado por la condenación; el pecado se ha hecho original. Sí; el principio malo ha retrocedido hasta la naturaleza de cuyo seno sale el hombre; éste está condenado, poseído por el diablo. Por último, esta obsesión ha ido aumentando en intensidad, hasta que aparece ese expediente paradójico que, desde hace unos dos mil años, ha suministrado al cristianismo un consuelo provisional. Dios sacrificándose por el hombre, pagando con su sangre y su carne propias.

En otros terminos, el instinto de crueldad se vuelve hacia el individuo mismo, engendrando el suplicio voluntario, y todos los demás instintos ánimo-humanos toman el carácter de ofensas a Dios. Todo «no» que oponga el hombre a su naturaleza, a su ser verdadero, será considerado como un «sí», como una afirmación que confirma la santidad del dios, sus caracterès de juez y verdugo, la existencia de la eternidad, del más allá, del tormento sin fin, del castigo eterno en el infierno.

Para comprender bien cómo el sacrificio voluntario ha podido revestir el carácter de ideal moral, es preciso igualmente tener en cuènta el hecho de que las primeras generaciones de hombres piadosos y entrègados al reconocimiento vivían oprimidos por el desprecio de los cazadores y de los hombres de violencia. Su falta de cualidádes guerreras era despreciable. Para salir adelante, los piadosos no poseían más que un solo medio: inspirar el miedo. Y este miedo no podían inspirarlo más que ejerciendo la crueldad sobre su propia persona por medio de las mortificaciones, por medio de la disciplina rigurosa de la vida de eremita. Sacerdotes, adivinos, bru-

jos, consiguieron inspirar a las masas un temor supersticioso. El sacerdote que se mortifica es la larva repugnante en la cual se ha desarrollado el pensador sano. Gracias a la dominación del sacerdote, nuestra tierra se ha convertido en el globo del sacrificio es decir, en un rincón perdido en el espacio celeste donde habitan criaturas descontentas y orgullosas que han tomado la vida a disgusto, detestan su planeta como un valle de dolores, y, llenos de rencor y de envidia frente a la belleza y al placer, se infligen a sí mismos todo el mal que pueden.

Sin embargo, la contradicción que censuramos en la mortificación, el empleo de la vida contra la vida no es más que aparente. El ideal ascético es un artificio puesto al servicio de la conservación de la vida. Su existencia presupone el estado enfermizo del hombre domesticado, el disgusto de la vida, aumentado por el deseo de ser otra cosa, llevado, además, ese deseo a su límite extremo de intensidad y de pasión.

El sacerdote que se mortifica es la personificación de ese deseo. Por la fuerza de ese deseo, mantiene sujeto a la vida a todo ese rebaño de criaturas tristes, enclenques, desesperadas, fracasadas. Precisamenre porque él está enfermo, ha nacido su pastor. Si estuviese sano, se negaría con desagrado a dar el nombre de virtud a la debilidad, a la envidia, al fariseísmo, a la falsa moral. Pero, estando enfermo, tiene por misión la de ser enfermero en el gran hospital para pecadores y pecadoras—la Iglesia. Sin cesar, debe ocuparse de los seres que sufren y que buscan la causa de su dolor fuera de sí mismos; enseña a los desgraciados que la causa del sufrimiento es el individuo mismo. Así, imprime una nueva dirección al resentimiento del que sufre; le hace más inofen-

sivo, obligándole a descargar una buena parte de su rencor sobre sí mismo. No podría llamarse médico al sacerdote que modifica su carne; pero suaviza el sufrimiento, sabe facilitar consuelos de toda especie, ora narcóticos, ora excitantes.

Se ha querido luchar contra la fatiga y la desesperación que, como una enfermedad contagiosa, ha atacado a las grandes masas. Se han ensayado varios remedios. En sus comienzos, se trató de restar toda intensidad a la vitalidad: no querer, no desear, no obrar, embrutecerse. (Pascal: ***Hay que embrutecerse).*** El fin es la santidad, es decir, la hipnosis de toda vida intelectual y moral, el desinterés completo, para llegar así a un estado indoloro. Después, contra esos estados de depresión moral, se empleó la actividad maquinal como estupefaciente: tal es la recompensa del trabajo. El sacerdote ferviente del renunciamiento, negociando, sobre todo, con las capas pobres de la sociedad, interpreta a la manera del pobre, esclavo del trabajo, la tarea que este realiza, le lleva a considerar esta tarea como un beneficio. Más tarde, encontramos un remedio apreciado contra la tristeza la prescripción de pequeños placeres fácilmente realizables: procurar alegría a los demás, ayudarles por amor al prójimo. Finalmente, aparece el medio decisivo, que consiste en organizar a todos los enfermos en un hospicio gigantesco, creando una comunidad. La sensación de malestar que acompaña al de debilidad es combatido por el hecho de que, gracias a su cohesión interior, esa multitud se siente fuerte.

El medio principal del sacerdote ascético consiste, sin embargo, en transformar el sentimiento de culpabilidad en sentimiento de pecado. El sufrimiento interior se convierte en un castigo y el enfermo en un pecador.

Nietzsche compara al desgraciado, a quien se da esta explicación de sus ansias con la gallina, a cuyo alrededor se ha trazado la famosa línea con tiza. Es incapaz de salir de ella. A través de numerosos siglos, hacia cualquier lado adonde se mire, se ve la mirada fascinada del pecador dirigirse, a pesar suyo convertido en Job, hacia la culpabilidad como única causa del sufrimiento. Por todas partes, sólo los remordimientos y el látigo y el cilicio y las lágrimas y el rechinar de dientes, todo acompañado del grito: ¡Más dolor! ¡Más dolor! Todo podía servir al ideal del sacrificio. Así, han podido sobrevenir epidemias epilépticas como el baile de San Vito, las flagelaciones, las histeria de las brujas y el delirio de las multitudes, que se manifiesta en las sectas extravagantes—que todavía tienen supervivencias en los movimientos de las masas debidamente estigmatizadas, tales como el Ejército de Salvación, etc.

Hasta aquí, el ideal ascético no ha podido crearse agresores verdaderos: no existen anunciadores determinados de un nuevo ideal. En la medida en que desde Copérnico la ciencia ha trabajado, sobre todo, en aniquilar la idea que se forjaba el hombre acerca de su propia importancia, casi tiende a apoyar el ideal ascético. En este momento, este ideal no tiene verdaderos enemigos y zapadores sino en sus adheridos que representan la comedia, en sus defensores hipócritas que despiertan y avivan la circunspección contra su pretendido ideal.

Cuando el no-sentido del sufrimiento apareció como una maldición, el ideal ascético le confirió un sentido que, en realidad, arrastraba consigo a toda una multitud de sufrimientos nuevos, pero que, sin embargo, eran preferibles a nada. El momento presente, en fin, asiste

al nacimiento de un nuevo ideal que ve en el sufrimiento una condición de la vida y una condición de la felicidad, y que, en el nombre de una civilizacion nueva, niega todo lo que, hasta aquí, hemos llamado civilización.

V

En la obra de Nietzsche, existe un libro extraordinario que es; ***Así hablaba Zaratustra.*** El libro está compuesto de cuatro partes, escritas en los años de 1883-85, cada una en el espacio de unos diez días y habiendo sido concebidos, en conjunto, cada uno de los capítulos durante el transcurso de prolongados paseos—«en un estado de inspiración tal, que el autor tenía la impresión de que oía pronunciar cada frase»—como dice Nietzsche en una carta personal.

El personaje principal y ciertos rasgos característicos de la forma están tomados del ***Avesta*** de los persas. Zaratustra no es otro que ese fundador misterioso de religion al que llamamos Zoroastro. Su religión es la religión de la pureza: su sabiduría es ligera y alegre como la del hombre que ríe tan pronto como nace; su ser es luz y llama. El águila y la serpiente, los dos animales que conserva consigo en su gruta, el animal más soberbio y el animal más inteligente, son viejos símbolos persas.

Esta obra condensa la doctrina de Nietzsche, por decirlo así, bajo la forma de una religión. Constituye el Corán, o, más bien, el Avesta que quiso dejar a la posteridad, nebuloso y profundo, altivo y extraño a la realidad, profético y ébrio de porvenir, rebosante del «yo»

de su creador, quien, también él, está igualmente lleno de sí mismo.

Entre los libros modernos del mismo género que se han servido del estilo simbólico y alegórico, pueden citarse: ***El libro de los peregrinos polacos,*** de Mickiewicz, ***Anheli,*** de Slowacki y ***Palabras de un creyente,*** de Lamennais, libro influenciado por Mickiewicz. Pero todos han tomado su lenguaje de la Biblia. Zaratustra, por el contrario, es un libro de edificación para los espíritus libres.

Nietzsche mismo considera esta obra como su obra maestra. Yo no comparto su opinión. La imaginación que le inspira no tiene bastante plasticidad, y una cierta monotonía es inseparable de la fórmula literaria que emplea, con sus tipos y su estilización arcaicos.

Pero es un libro al que se dirigirán de buen grado aquellos que no puedan digerir las obras de Nietzsche que son únicamente filosóficas, pues contiene bajo una forma poética las ideas más nietzscheanas. Su mejor cualidad es la del estilo, desde la primera palabra hasta la última de una sonoridad plena, profunda, persuasiva, a veces, ligeramente untuósa en sus juicios y en sus condenaciones provocativas, pero siempre con la expresión del júbilo, de la embriaguez del yo, rica en rasgos delicadós como en rasgos plenos de atrevimiento; seguro y, a veces, grande. Tras este estilo, vive un sentimiento que recuerda la calma serena del aire alpino, tan ligero, tan puro, tan etéreo que ningún germen contagioso puede vivir en él, ningún microbio puede desarrollarse en él; tan elevado, que ningún ruido, ningún relente, ningún polvo, ningún límite, ningún sendero llegan hasta él.

Por encima, el cielo puro; al pie de la Montaña, el

mar libre, y, sobre su cabeza, un cielo de luz, una especie de abismo luminoso, de campana de azul que, silenciosa, rodea con su bóveda las aguas mugientes y las cuestas gigantescas. Allá arriba, Zaratustra está solo consigo mismo, respirando a pleno pulmón el aire puro; sólo con el sol naciente; solo con el mediodía resplandeciente que no excluye el frescor; sólo con las estrellas titilantes, miradas elocuentes de la noche.

Es un buen libro. Un libro claro por su alegría de vivir, obscuro por su lenguaje enigmático; un libro para los escaladores de montañas morales, para los temerarios, para los poco numerosos que han experimentado el gran desprecio de los hombres, que no detestan tan profundamente a la multitud sino porque han sido frecuentados por la imagen de una humanidad más alta, más valiente, a la que quisieran elevar por medio de su afecto.

Zaratustra se retiró allá arriba, a su gruta sobre la montaña, por desagradarle la felicidad mezquina y las virtudes mezquinas. Ha visto que las doctrinas de los hombres sobre la virtud y sobre el contento los hace cada vez más pequeños: su bondad está hecha, sobre todo, del deseo de que nadie les haga daño; he aquí por qué se apresuran a hacer el bien los primeros a los demás. No hay más que cobardía, y a eso se llama virtud. En realidad, gustan igualmente de hacer daño y de atacar; pero sólo dirigen sus ataques contra aquéllos que están ya perdidos, a quienes se puede herir sin temor. A esto se llama valor, y no es más que cobardía y de la más profunda. Pero cuando Zaratustra quiere apartar de los hombres sus demonios infames, se le grita: Zaratustra es impío.

Está solitario, porque todos sus antiguos camaradas

sè han convertido en tránsfugas; los juveniles corazones se han hecho viejos, están fatigados, son vulgares e indolentes. Explican esto diciendo: «Nos hemos vuelto piadosos.»

Revoloteaban en otro tiempo en torno a la luz y a la libertad, como hacen los mosquitos y los poetas; y ya se les ve sentados junto a la estufa, como refunfuñadores y santurrones. «Han comprendido su época. Han escogido bien el momento y la hora.» Porque, a la sazón, los pájaros de la noche han reanudado su vuelo. La hora de los seres nocturnos ha llegado.

Zaratustra detesta la gran ciudad como un infierno para todos los pensamientos solitarios. «Todos los deseos y todos los vicios han elegido domicilio aquí; pero también hay virtuosos; aquí hay muchos virtuosos hábiles y ocupados: muchas virtudes con los dedos ocupados en escribir; hombres laboriosos y burócratas adornados con pequeñas condecoraciones, y padres de muchachas disecadas y sin asentaderas. Aquí hay también mucha piedad y mucha cortesanía devota y bajezas ante el Dios de los ejércitos. Porque es desde «arriba» desde donde llueven las estrellas y los graciosos esputos; es hacia arriba hacia donde van los deseos de todos los pechos sin estrellas.»

Zaratustra detesta aún al Estado; lo detesta, como en los países del Norte Ibsen, y más profundamente aún.

Para él, el estado es el más frío de todos los fríos reptiles. Su mentira fundamental está en lo que se llama pueblo. No; fueron unas almas creadoras las que crearon el pueblo, insuflándole una fe y un amor, y así sirvieron a la vida; porque cada pueblo estaba individualizado, pero el Estado es en todas partes el mismo. Para Zaratustra, el Estado es el lugar «donde el suici-

dio lento de todo se llama vida.» El Estado está hecho a semejanza de los numerosos, de los demasiado numerosos. Sólo donde el Estado acaba comienza el hombre que no es inutil, el hombre que es el puente que conduce al Sobrehumano.

Huyendo de los Estados, Zaratustra se ha refugiado en su montaña, en el fondo de su caverna.

El mayor peligro para él residía en la piedad y en la misericordia. Pródigo en pequeñas mentiras misericordiosas, había habitado entre los hombres.

Desgarrado por las moscas venenosas, y, aunque no era una piedra, agujereado como por innumerables gotas de maldad, continuaba entre ellos, diciéndome a mí mismo: Todo lo que es pequeño queda, sin remedio, con su pequeñez. Sobre todo, los que se llaman buenos desgarran toda inocencia, mienten a toda inocencia. ¿Cómo podrían mostrarse justos contigo?

El que vive entre los buenos será obligado a mentir por misericordia. La misericordia engendra un mal ambiente para todas las almas libres. Porque la estupidez de los buenos es insondable.

«A sus rígidos sabios los llamaba yo sabios y no rígidos; a sus buscadores los llamaba investigadores; así había aprendido a sustituir unas palabras por otras. Al cavar, los buscadores adquirían enfermedades. De los viejos pantanos ascienden brumas nocivas. Hay que vivir sobre las montañas.»

Por sus narices bienaventuradas respira de nuevo la libertad de la montaña. Su aliento se ha librado del relente de todo lo que es humano. Y Zaratustra está allí, sentado, rodeado de viejas tablas rotas y también de tablas nuevas a medio escribir. Y espera su hora, la hora en que llegarán el león risueño y el enjambre de

palomas, la fuerza con la dulzura, para celebrarle. Y tiende hacia los hombres una tabla nueva sobre la que aparecen escritas verdades como ésta:

«Así lo exige mi gran amor hacia los más alejados: ¡No hagas bien a tu prójimo! El hombre es algo que debe ser superado.

«¡No digas: Hago con los demás lo que yo deseo que los demás hagan conmigo. Lo que tú hagas, nadie sabría hacértelo a ti. No existe compensación.

«No creas que no debes tomar nada. No te hagas nunca otorgar un derecho que no puedas tomar por la fuerza.

«Desconfía de los buenos. Los hombres buenos no dicen nunca la verdad. Porque todo lo que para los buenos es malo, debe reunirse para que nazca una verdad: ¡La audacia temeraria, la contínua desconfianza, el cruel desagrado, la incisión en la vida!

«Todo lo que ha pasado queda abandonado. Porque pudiera llegar un día en que el populacho se convirtiese en amo y ahogase en las bajas aguas a la época entera, o en que un tirano se apropiase de todo. He aquí por qué hace falta una nueva nobleza, adversa para todo lo que es populacho y déspota, una nobleza que escribiera de nuevo la palabra «noble» sobre tablas nuevas. Por supuesto, no una nobleza que se pueda comprar ni una nobleza cuya virtud consista en amar a la patria. No; he aquí lo que enseña Zaratustra: «Desterráos de las patrias de vuestros padres y de las patrias de vuestros abuelos y de las patrias de vuestros bisabuelos. No améis a la patria de vuestros padres, sino a la patria de vuestros hijos. Este amor—que es la nobleza nueva—, el amor al país nuevo, al país desconocido, lejano, en medio del mar más lejano. En

vuestros hijos, rescataréis la desgracia de ser los hijos de vuestros padres. Todo el pasado será rescatado así.»

Zaratustra está lleno de dulzura. Otros han dicho: No romperás el matrimonio. Zaratustra enseña: Quiero que los hombres de buena fe digan: Nos amamos; concedednos un plazo, una breve unión, para que veamos si somos capaces de una unión prolongada. Para no dejarse curvar hay que romper. Una mujer dice a Zaratustra: Cierto es que rompí los vínculos del matrimonio; pero los vínculos del matrimonio me habían roto a mí antes.»

Zaratustra no tiene ninguna piedad. La sabiduría dice: No empujes al coche que amenaza volcar. En cambio, Zaratustra dice: Lo que amenaza caer, debéis derribarlo. Todo lo que existe en nuestros días cae, declina. Nadie podría salvar nada. Sin embargo, Zaratustra quiere a toda costa derribarlo todo.

Zaratustra ama a los valientes. Pero no la valentía que responde a todo ataque. «Con frecuencia, hay más valor en el hecho de contenerse y pasar, preparándonos para un enemigo más digno de nosotros.» Zaratustra no enseña: «Amad a vuestros enemigos», sino: «No entabléis una lucha contra enemigos a quienes despreciéis.»

«¿Por qué tan cruel?»—dicen los hombres a Zaratustra—. Y él responde: «¿Por qué tan duro?, preguntó un día al diamante el carbón. ¿No somos parientes cercanos? Porque los creadores son duros. Y debe pareceros una beatitud imprimir vuestra mano en los siglos del porvenir como en la cera blanda.»

Ninguna doctrina exaspera más a Zaratustra que la que predica la vanidad de la vida y su falta de valor. Para él esas son viejas cantinelas, historias de mujer-

zuelas. Y cuando los pesimistas declaran que el balance de la vida está hecho principalmente de dolor: cuando pretenden que la existencia es mala, son objeto del desagrado determinado de Zaratustra. Prefiere todos los tormentos al aniquilamiento.

Es el mismo amor apasionado a la vida el que se expresa en este *Himno a la vida*, escrito por la amiga íntima de Nietzsche, Lou de Salomé, para el cual él compuso una música para coros y orquesta. Este poema termina así:

Y si ya no tienes goces que ofrecerme
podrás aún, no obstante, concederme tu dolor.

Prefiriendo Aquiles ser hombre de trabajo en la tierra antes que convertirse en rey en el país de las sombras, no es más que un símbolo muy pálido de la sed de vivir al lado de ese ardor que llega hasta reclamar el cáliz de los tormentos.

Eduardo de Hartmann cree en el comienzo y en el fin de un «proceso mundial.» De donde deduce que no puede existir eternidad tras de nosotros, porque, si no, todas las posibilidades se habrían ya realizado, lo que —según él—no es del caso. Diametralmente opuesto a este punto de vista, Zaratustra enseña un misticismo, por otra parte más bien hondo, que deriva de la idea que se formaban los antiguos pitagóricos acerca del retorno eterno de la histeria y que tiene puntos de contacto con el Kohélet (El Eclesiastés). Dice: Todas las cosas vuelven eternamente, y nosotros con ellas, de tal manera, que ya hemos existido un número infinito de veces y todas las cosas con nosotros. El gran reloj del mundo es un reloj de arena, una clepsidra que gira continuamente para estarse vaciando siempre. Es un colgante muy semejante a la doctrina profesada por

Hartmann concerniente al fin del mundo, y es curioso de notar que casi en la misma época fueron formuladas teorías similares por dos pensadores franceses: por Blanqui, en ***La eternidad de los astros*** (1871), y por Gustavo Le Bon en ***El hombre y las sociedades*** (1881).

En el momento de su muerte, Zaratustra dice: «Me derrumbo y me muero; ahora soy más nada, pues el alma es mortal como el cuerpo; pero el nudo de causas en que estoy encadenado volverá y me producirá de nuevo eternamente.»

Al final de la tercera parte de este libro se encuentra un capítulo que ostenta este título: «El otro canto a la danza.» En el lenguaje de Nietzsche, la danza es siempre la expresión de la noble ligereza del alma que se halla elevada por encima de la pesadez terrestre y por encima de toda gravedad estúpida. Este canto, muy notable desde el punto de vista de la lengua, es un buen espécimen del estilo de ***Zaratustra***, cuando emprende su vuelo más poético. Zaratustra ve ante sí la vida bajo las facciones de una mujer que toca las castañuelas, y él danza con ella, desahogando toda su cólera contra la vida y todo su amor a la vida.

Acabo de mirar tus ojos, ¡oh vida! He visto centellear el oro en tus ojos nocturnos, esta voluptuosidad ha paralizado los latidos de mi corazón.

He visto centellear una concha de oro sobre las aguas nocturnas, una cuna dorada que se hundía, sacaba agua y hacía señas.

Tú dirigías hacia mi pie loco por la danza una mirada brizadora, prudente, risueña e interrogadora. Solo por dos veces, con tus manecitas, movías tu carraca y ya mí pie se balanceaba, ebrio de danza.

Te temo cuando estás junto a mí, te amo cuando

estás lejos de mí; tu huída me atrae; tus investigaciones me detienen: sufro, pero, por tí, ¡qué no sufriría de buen grado!

A tí cuya frescura enciende, cuyo odio seduce, cuya huída sujeta, cuyas burlas conmueven.

¿Quién no te odiaría, gran comprometedora, envolvedora, seductora, investigadora que encuentra? ¿Quién no te amaría, inocente impaciente, precoz pecadora con ojos de niño?

En esta conversación entre la vida y su amante, entre danzarina y danzador, encontramos estas palabras. ¡Oh Zaratustra! Es preciso que me ames tanto como dices. No me eres bastante fiel.

Hay una vieja campana pesada, muy pesada; suena la noche allá arriba, hasta en tu caverna.

«Cuando oyes sonar esa campana en las horas de la media noche, piensas abandonarme entre la una y las doce.»

El «Canto de la campana vieja» cierra el capítulo. Y en la cuarta parte de la obra, en el capítulo intitulado «El canto de embriaguez», encontramos la interpretación, el glosario, línea por línea, en este breve poema, que, medio canto de velador, medio salmo, místico, encierra el alma misma de la doctrina misteriosa, exotérica de Nietzsche en su fórmula más breve.

La media noche se acerca—y con tanto secreto, espanto y cordialidad que ha puesto en sí al hablar esta vieja campana de la media noche, Zaratustra grita a los hombres superiores: A media noche se oyen muchas cosas que nadie se atreve a decir de día, y la hora vieja de la media noche, profunda, habla:

«¡Oh hombre, ten cuidado!

«¿Dónde ha pasado el tiempo? ¿No he caído en unos

pozos profundos? El mundo duerme. La hora en que tirito, la hora que pregunta: ¿Quién debe ser el dueño de la tierra?

«¿Qué dice la media noche profunda?

La campana suena, el corazón ronca aún, el gusano roe la madera. ¡Ay!

«¡El mundo es profundo!

«¡Vieja campana! ¡Dulce lira! Todos los dolores te han desgarrado el corazón: el dolor del padre, el dolor de los antepasados, el dolor de los primeros padres—y de la campana asciende un olor—un perfume y un olor de eternidad, un olor de vino dorado, tinto y divinamente rosado de las viejas felicidades—y también este canto: El mundo es profundo. *¡Y más profundo de lo que pensaba el día!*

«Yo estoy demasiado puro para las manos groseras del día. Los más puros deben ser los dueños del mundo, los menos conocidos, los más fuertes, las almas de la media noche, que son más claras y más profundas que todos los días. *Profundo es su dolor.*

«Pero el goce es más profundo que la pena del corazón. Porque el dolor dice: ¡Rómpete, corazón mío! ¡Pasa, vete, dolor! *El dolor dice: ¡Pasa y acaba!*

«Sin embargo ¡oh hombres superiores! ¿Habéis aprobado alguna vez un goce? ¡Oh amigos míos! Entonces también habeis aprobado todos los dolores. Todas las cosas están encadenadas, enredadas, enamoradas, inseparables. Y todo comienza de nuevo, todo, eternamente. *Porque todo goce quiere la eternidad; quiere la profunda eternidad.»*

Y he aquí el canto de media noche:

Oh Mensch! Gieb Ach!
Was spricht die tiefe Mitternacht?

Ich schlief, ich schlief—
Aus tiefem Traum biu ich erwach.
Die Welt ist tief,
Und tiefer als der Tod gedacht.
Tief ist ihr Wech—
Lust—tiefer noch als Herzeleid:
Weh spricht: Vergeh!
Doch alle Lust will Ewig Keit—
Will tiefe, tiefe Ewig Keit!

VI

He aquí, tal como es, este místico, este poeta, este pensador agresivo, este inmoralista que no se deja fructificar por la buena palabra. Cuando, llegando de los filósofos ingleses, se le aborda, se siente uno transportado a otro mundo. Los ingleses son todos unos espíritus pacientes cuya existencia transcurre mientras aproximan y combinan una multitud de menudos hechos para llegar así a fórmular una ley. Los mejores de ellos se asemejan a Aristóteles. Raros son los que ejercen un atractivo real o aparecen de una naturaleza compleja. Se imponen más por su obra que por su personalidad. Por el contrario, Nietzsche, como también Schopenhauer, es un adivino, un visionario, un artista que obliga a nuestra simpatía, menos por lo que hace que por lo que es.

Aunque se siente poco alemán, continúa, sin embargo, la tendencia espiritualista y teórica de la filosofía alemana, y está poseído por la hostilidad innata de los germanos contra todo punto de vista utilitario. El predominio absoluto que concede a la forma de «pensamientos sueltos» le es personal; por el contenido de su

obra, recuerda a veces a más de un pensador alemán o francés contemporáneo; pero es notable que considere absolutamente insensato que pudiera deber algo a alguien, y se enfada «como un alemán» contra todo autor que en algo se le asemeje.

Ya hemos subrayado hasta qué punto recuerda a Ernesto Renán por su concepción de la civilización y por su esperanza en una nobleza intelectual que deberá adueñarse del poder en el mundo. Sin embargo, no tiene una frase de aprobación para Renán.

También hemos hecho resaltar que, en su lucha contra la moral de Schopenhauer basada en la piedad, tiene como precusor a Eduardo de Hartmann. Este autor posee un talento indiscutible, aun si se cree que su importancia no corresponde a su reputación halagüeña; sin embargo, semejante en esto a los universitarios alemanes, Nietzsche se obstina en no ver en él más que una especie de charlatán. La personalidad de Hartmann está hecha de materias más pesadas que las que se encuentran en Nietzsche. Es pesado, suficiente, profundamente germánico, y, diferente en esto de Nietzsche, completamente virgen de toda influencia francesa y de todo esplendor meridional. Pero hay, sin embargo, entre ellos puntos de semejanza que se explican por las condiciones históricas de la Alemania que los vió engrandecerse.

Desde luego, su posición social presenta cierta analogía, habiendo pasado ambos, como artilleros, por escuelas semejantes, y, además, su educación intelectual los aproxima, pues habiendo comenzado ambos por ser discípulos de Schopenhauer, conservan hacia Hegel un gran respeto, reuniendo así en su estimación a aquellos dos hermanos enemigos. Además, están de acuerdo en

su alejamiento de toda piedad y de toda moral cristiana y tambien en el desprecio tan específicamente neoalemán que profesan a la democracia bajo todas sus formas.

En sus ataques contra los socialistas y los anarquistas, Nietzsche se aproxima a Hartmann; pero la manera de éste último es más bien científica, en tanto que Nietzsche se complace en hablar, en términos poco elegantes, de «esos perros anarquistas», a pesar del desagrado que le inspira el Estado. Nietzsche se parece además a Hartmann en que no se deja demostrar el carácter irrealizable del ideal igualitario y del ideal pacífico, no estando hecha la vida sino de desigualdad y de lucha: «¿Qué es bueno? Ser valeroso es bueno. La buena causa no santifica a la guerra, pero una buena guerra santifica a toda causa.» Como su precursor, se extiende sobre la necesidad de la lucha por el poder y sobre la pretendida utilidad de la guerra para la civilización.

En los rasgos de estos dos autores, no obstante ser relativamente independientes, uno de los cuales fué un místico cosmológico y el otro un místico inmoralista, se refleja el militarismo todopoderoso del nuevo imperio alemán. Hartmann bordea más de una vez el nacionalismo burgués alemán; Nietzsche, en realidad, se yergue al principio, no sólamente contra este espíritu nacionalista, sino también contra el hombre de Estado que ha levantado para los alemanes una nueva torre de Babel, especie de monstruo de extensión y de potencia que se llama por ello «grande»; pero, sin embargo, ha pasado algo del alma de Bismarck a las obras de ambos. En la cuestión de la guerra, un solo punto los divide: sólo para llegar a una redención utópica del mundo, Nietzsche desea la guerra, pero sólo para conservar la virtud del dolor.

En su desprecio a la mujer y en sus ataques contra

sus tentativas de liberación, Nietzsche y Hartmann se reconcentran de nuevo, pero sólo en la medida en que recuerdan ambos a Schopenhauer, del que Hartmann es el eco de este dominio. Mientras Hartmann continúa siendo aquí un moralizador doctrinario abrumado por una dosis muy poco conveniente de pedantería, los ataques de Nietzsche contra el sexo femenino revelan un sentido agudo, formado de experiencias personales dolorosas, del peligro que constituye la mujer. Nietzsche no parece haber conocido a muchas mujeres; pero las que ha conocido, al parecer, las ha amado y las ha odiado y, sobre todo, las ha despreciado. No deja de insistir sobre la imposibilidad de adaptar el alma genial y libre al matrimonio. En sus declaraciones a este respecto, adquiere con frecuencia un acento muy personal, particularmente, en aquéllas en que defiende la necesidad de una vida solitaria para el pensador. Pero en las diatribas menos llenas de rencores personales, en Nietzsche como en Hartmann, la vieja Alemania es la que habla, ese país que, durante varios siglos, en oposición en esto con las costumbres inglesas o francesas, no ha asignado a sus mujeres más que un papel en la vida casera e íntima. En estos dos autores alemanes se encuentra en general una comprensión del antagonismo profundo y de la lucha constante entre los sexos que falta en un Stuart Mill. Pero, sin embargo, la injusticia con respecto al hombre, la equidad un tanto plana con respecto a la mujer, en las que coinciden algunas veces las admirables tentativas de Stuart Mill, son mucho más preferibles a la brutal iniquidad de Nietzsche, cuando éste nos recomienda «el retorno a la sabiduría inmensa de que se daba prueba en la antigua Asia» en su manera de tratar a las mujeres.

En su lucha contra el pesimismo, Nietzsche tuvo, en fin, como precursor a Eugenio Dühring (véase, sobre todo ***El valor de la vida,*** de este autor), y éste parece haberle inspirado tal resentimiento, y aun tal rabia, que, a veces, abiertamente, a veces de una manera más bien burlona, acusa a éste autor de remedarle. Aborrece en Dühring al plebeyo, al antisemita, al apóstol de la venganza, al alumno de los ingleses y de Conste; pero Nietzsche no tiene una sola palabra para todas las cualidades muy importantes que no son comprendidas en estos epítetos que le aplica. Y, en realidad, cuando se reflexiona en la suerte de Nietzsche, se comprende muy bien que Dühring, ese pobre ciego, ese pensador ignorado al que los sabios oficiales desprecian, ese filósofo desprovisto de facultades, que la poca benevolencia de la vida a su respecto, predica en voz alta su amor a la vida—se comprende muy bien que Dühring haya podido aparecer ante Nietzsche como su propia caricatura. Pero eso no es una razón para adoptar el tono groseramente quejoso de Dühring. Y hay que decirlo: Por mucho que Nietzsche quiera pasar por un Szlachziz polaco, por un hombre del mundo europeo y por un pensador cosmopolita, es y continúa siendo el profesor alemán en un punto: en la grosería vindicativa con la cual expresa su odio indomable contra sus rivales; apenas ha tenido otros rivales que Hartmann y Dühring.

Es extraño que este hombre, que ha enseñado a tantos moralistas y psicólogos franceses, a los Rochefoucauld, a los Chamfort y a los Stendhal, se haya dejado influenciar por el estilo castigado de estos autores. No se ha sometido a esa disciplina que el buen tono literario en Francia impone a todo autor en las apreciaciones y en la presentación del «yo» en sus obras. Tuvo

que luchar durante mucho tiempo antes de descubrirse y convertirse por entero en sí mismo. Para encontrarse, se retiró a su soledad como Zaratustra en su caverna. Cuando, por fin, llegó a una evolución absolutamente independiente y sintió bullir en sí la riqueza de sus pensamientos originales, había perdido todo lo que hubiera podido servirle de punto de partida fuera de sí para medir su propio valor; todos los puentes que le unen con el mundo circundante habían sido destruídos. La ausencia de toda aprobación extraña no había hecho más que aguzar su orgullo; las primeras señales de estimación, cuando por fin llegaron, hicieron el efecto de sobrexcitar más aún aquel orgullo que finalmente lo invadió todo, oscureciendo aquel espíritu raro y superior.

* * *

Tal como su personalidad se dibuja en su obra incompleta, es la de un escritor digno de ser estudiado.

He querido atraer la atención sobre él, sobre todo porque me parece que las literaturas del Norte se alimentan desde hace mucho tiempo de ideas que fueron suficientemente discutidas en el transcurso de estos diez últimos años. Diríase que la facultad de concebir las ideas geniales disminuye; sí; se podría pretender que la receptividad está a punto de desaparecer para él. Se dan vueltas y más vueltas a un cierto número—teorías sobre la herencia—a un poco de darwinismo, a un poco de feminismo, a un poco de moral utilitaria, a un poco de librepensamiento, a un poco de culto al pueblo, etc. Y en cuanto a lo que es la «civilización» de nuestros más cultos, es de temer seriamente que la altura en que se extiende la *Revista de Ambos Mundos*

no fije la cima. Hasta los mejores no parecen aún darse cuenta de que la cultura más preciosa, la única verdadera, sólo comienza al otro lado de la *Revista de Ambos Mundos*, por las personalidades grandes y ricas en ideas.

Sin embargo, me atrevo a esperar que tan pronto como se den cuenta de la imposibilidad, para el arte, de contentarse con ideas e ideales para el medio intelectual y para la mediocridad, así como también con los relentes de las viejas creencias; se comprenderá que el gran arte exige almas que, en originalidad, en independencia, en valentía, en despotismo aristocrático, estén a la altura de las personalidades más originales del pensamiento contemporáneo.